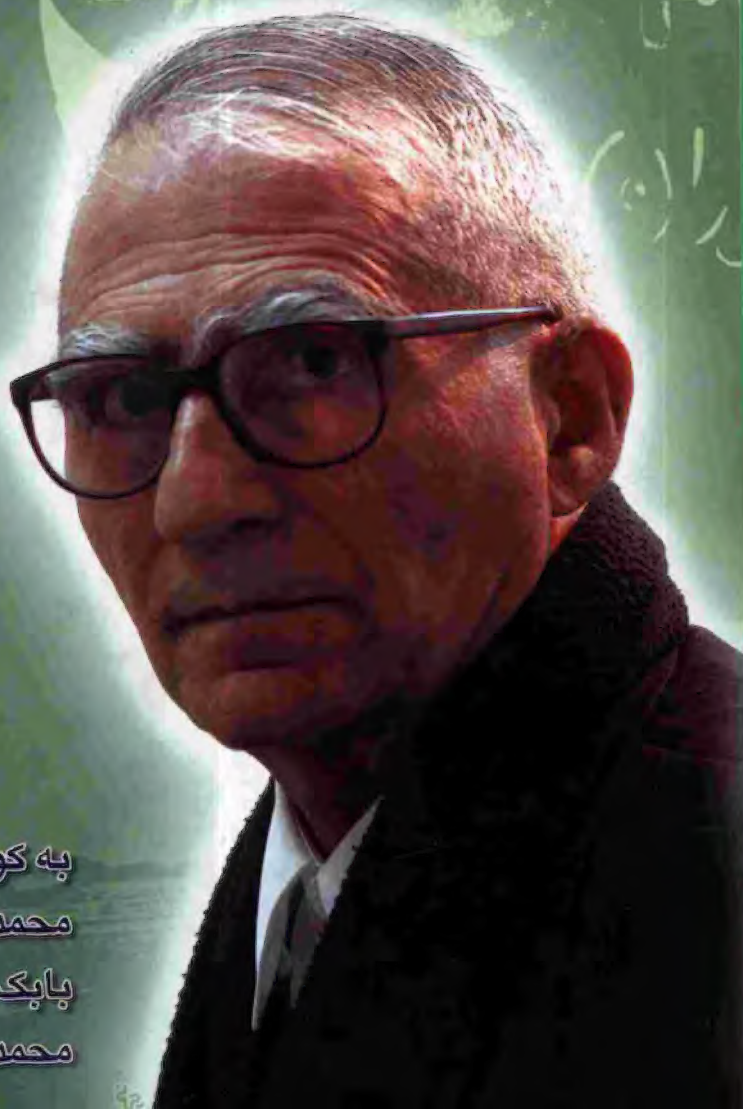


تصویر ابو عبد الرحمن الکردي

درد فلسفہ، درس فلسفہ

جشن نامہ استاد دکترا کریم مجتہدی



بہ کوشش:

محمدرئیس زادہ

بابک عباسی

محمد منصور ہاشمی

درد فلسفه، درس فلسفه

جشن نامه استاد دکتر کریم مجتهدی

به کوشش

محمد رئیس زاده

بابک عباسی

محمد منصور هاشمی



درد فلسفه، درس فلسفه

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی

● حروفنگار و صفحه‌آرا: انتشارات کویر، نشرین قدرتی

● لیتوگرافی و چاپ: غزال

● صحافی: صحافی علی

● شمارگان: ۱۱۰۰

● چاپ اول: ۱۳۸۴

● نشانی: تهران، صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۶۴۹۴

● تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷

● شابک: X-۵۰-۸۱۶۱-۹۶۴-X ISBN: 964-8161-50

○ کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

رئیس‌زاده، محمد (۱۳۴۶-)

درد فلسفه، درس فلسفه: جشن‌نامه استاد دکتر کریم مجتهدی / به کوشش محمد رئیس‌زاده، بابک عباسی، محمدمنصور هاشمی. -- تهران: کویر، ۱۳۸۴.

ISBN: 964-8161-50-X

۶۴۸ ص.: مصور، عکس.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

(۱) مجتهدی، کریم (۱۳۰۹-) -- یادنامه‌ها. (۲) فیلسوفان ایرانی -- قرن ۱۴. (۳) فلسفه اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. (۴) فلسفه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. (۵) فیلسوفان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. (۶) فیلسوفان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عباسی، بابک. (۱۳۴۸-). ب. هاشمی، محمدمنصور (۱۳۵۴-). ج. عنوان. د. عنوان: جشن‌نامه استاد دکتر کریم مجتهدی.

۱۸۹/۱

۹ ر ۸۵ ی / ۱۴۴۹ BBR

م۸۴-۳۳۹۳۱

کتابخانه ملی ایران

((فهرست))

بخش اول

۱. پیشگفتار ۷
۲. درد فلسفه، درس فلسفه است، گفت وگو با دکتر کریم مجتهدی ۹
۳. سید ابراهیم اشک شیرین، کتابشناسی دکتر مجتهدی ۳۵
۴. محمد خوانساری، خاطراتی شیرین از دوستی دیرین ۴۳
۵. یوسف نوظهور، دکتر مجتهدی، تجلی پیوند سنت و تجدد ۴۷
۶. محمد منصور هاشمی، دغدغه‌های یک آموزگار فلسفه ۶۳

بخش دوم

۱. عبدالحسین آذرنگ، درباره ریچارد رُرتی، نوشته ریچارد شوسترمن ۸۳
۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی، فلاسفه مغرب جهان اسلام و معنی کلی یا وجود رابط ۸۹
۳. شهین احوانی، ایده کرامت انسان؛ مسائل و تناقض‌ها، نوشته کورت بایرتر ۱۱۵
۴. اسماعیل باغستانی، ابن سینا و فلسفه مشرقی، نوشته محمدعابد جابری ۱۳۵
۵. علی پایا، تاریخچه‌ای از نزاع رئالیست‌ها / آنتی رئالیست‌ها در اواخر قرن نوزدهم و
قرن بیستم ۲۰۵
۶. رضا پورجوادی، رساله مراتب الوجود، تألیف شمس الدین محمد خفری ۲۳۹
۷. نصرالله پورجوادی، برداشت اخوان‌الصفاء از عهد الست ۲۵۹
۸. محسن جهانگیری، علت غایی و غایت در نظام فلسفی اسپینوزا با زمینه تاریخی آن ۲۶۳

۹. غلامعلی حداد عادل، دیباچه طبع دوم نقد عقل محض، نوشته امانوئل کانت ۲۷۵
۱۰. مالک حسینی، ویتگنشتاین و «فلسفه» ۲۹۳
۱۱. محمود خاتمی، رهیافت صورتگرایی کانت به «پیشینی» و نقد هوسرل از آن ۳۱۵
۱۲. رضا داووری اردکانی، فلسفه و آینده ۳۲۳
۱۳. محمد رئیس زاده، مفهوم «ایمان فلسفی»، نوشته کارل یاسپرس ۳۲۹
۱۴. محمد زارع، نگاهی به برخی انتقادهای ابن رشد از ابن سینا ۳۴۳
۱۵. محمدحسین ساکت، اقبال لاهوری و فلسفه تاریخ ۳۵۳
۱۶. حسن سیدعرب، اندیشه‌های افلاطونی در حکمت اشراق سهروردی، نوشته محمدعلی ابوریان ۳۶۵
۱۷. حسین شیخ رضایی، تقلیل کارکردی؟ ۳۷۷
۱۸. منوچهر صابانی دره‌بیدی، نیمرخ فلسفه دکارت به مثابه جهان‌بینی او ۳۹۳
۱۹. پرویز ضیاء شهابی، وجود و زمان هیدگر و بحث درباره دیگری در آن ۴۱۱
۲۰. بابک عباسی، مقدمه‌ای بر نظریه آشکارگی ادراک ۴۲۳
۲۱. مهرداد عباسی، فلسفه و قرآن، نوشته ماجد فخری ۴۳۷
۲۲. علی اکبر عبدل‌آبادی، علیت از نگاه لاک و هیوم ۴۶۳
۲۳. سعید عدالت‌نژاد، مسلمانان و مسأله شر ۴۸۹
۲۴. هدایت علوی تبار، سارتر و مسأله شر ۵۰۱
۲۵. حسن فتحی، بوئیوس و رساله «درباره تسلائی فلسفه»ی او ۵۰۹
۲۶. فاطمه فنا، بررسی نظریه تمایز وجود و ماهیت ۵۲۷
۲۷. محسن کدیور، آشنایی ایرانیان با کانت ۵۵۱
۲۸. فاطمه مینایی، کانت و منطق: با نگاهی به درسگفتارهای منطق یشه ۵۷۹
۲۹. سیداحمد هاشمی، مفهوم عدالت نزد ارسطوی بغداد و ارسطوی آتن ۵۹۳
۳۰. محمدمنصور هاشمی، آیا «شباهت خانوادگی» کافی است؟ ۶۰۳
۳۱. امیر یوسفی، دربرابر روشنگری: تأملاتی درباب مناقشات قلمی هردر و کانت ۶۰۹
- ضمیمه‌ها ۶۳۱

پیشگفتار

انتشار «جشن‌نامه» و تقدیم مجموعه‌ای از مقالات و تحقیقات به استادی کوشا که عمری را صرف تعلیم و تألیف کرده است، سنتی است پسندیده و بی‌نیاز از توجیه و توضیح. به‌ویژه اگر آن استاد کوشا دکتر کریم مجتهدی باشد که ادای احترام به او از سویی تجلیل از اصالت و جدیت اخلاقی است و از سوی دیگر ادای احترام به تفکر و تأمل ریشه‌دار و عمیق و به‌عبارت دیگر توجه به نفس فلسفه.

سپاسگزاریم از همه دوستان و دوستان و همکاران و شاگردان استادمان دکتر مجتهدی که بزرگوارانه دعوتمان را برای انتشار جشن‌نامه پاسخ گفتند و بدین ترتیب مجموعه‌ای از مقالات فلسفی فراهم آوردند تا به این استاد سختکوش فلسفه تقدیم شود.*

همچنین سپاسگزاریم از دوستان و همکاران ارجمندمان اسماعیل باغستانی، مهرداد عباسی، علی‌اکبر عبدالآبادی، حسن سیدعرب، مرتضی کریمی‌نیا، فاطمه مینایی، فرزانه نجفی و سیداحمد هاشمی که انتشار این مجموعه بدون کمک‌های بی‌دریغ آنها ممکن نبود.

به‌علاوه حتماً باید سپاسگزاری کنیم از سرکار خانم نسرین قدرتی که کار دشوار حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی این مجموعه را که زحمت بسیار داشت به‌نحو مطلوب و حرفه‌ای به انجام رساندند.

* شایان ذکر است که در این مجموعه برای احترام به سبک کار مؤلفان و مترجمان محترم به حداقل ویرایش اکتفا شده و نحوه نگارش و رسم‌الخط اصلی هر مقاله حتی‌المقدور حفظ شده است. ترتیب همه مقالات در هر دو بخش کتاب نیز براساس ترتیب الفبایی نام مؤلفان و مترجمان محترم است.

درد فلسفه، درس فلسفه است

گفت‌وگو با دکتر کریم مجتهدی

استاد، لطفاً در ابتدای مصاحبه کمی دربارهٔ زندگی و کودکی خودتان توضیح بدهید. کی و کجا به دنیا آمدید و چگونه خانواده‌ای داشتید و...؟

من متولد شهریور ۱۳۰۹ هستم و البته روزش را دقیق نمی‌دانم. در تبریز به دنیا آمدم و پدرم از خانواده‌ای روحانی بود. جدّ بزرگ ما میرزا جواد مجتهد تبریزی بوده است که چهره‌ای تاریخی است. اگر مسأله رژی و تحریم تنباکو را مطالعه کنید در نامه‌ای که سید جمال‌الدین اسدآبادی به میرزای شیرازی نوشته، بعد از میرزای شیرازی اسم همین میرزا جواد مجتهد تبریزی می‌آید. نامه خطاب به دوازده تن از روحانیان سرشناس آن دوره است که اولی میرزا رضای شیرازی و دومی میرزا جواد تبریزی است. پدرم نوهٔ میرزا جواد بود و اسم پدر بزرگ را روی او هم گذاشته بودند. من در خانه‌ای متولد شدم که از زمان میرزا جواد باقی مانده بود. آن خانه الان خراب شده اما سردرش هنوز هست. خانه‌ای بود قدیمی، با سه در و چند حیاط بزرگ و اندرونی و بیرونی. کلاً معماری کاملاً قدیمی داشت. اسم محلهٔ ما محلهٔ مجتهدی‌ها بود که تصور می‌کنم هنوز هم چنین اسمی داشته باشد، به این جهت که افراد زیادی از خانوادهٔ مجتهدی در آن زندگی می‌کردند. من دو سال اول ابتدایی را در تبریز درس خواندم و در واقع دورهٔ تحصیلات دبستانم را در تهران گذراندم.

دربارهٔ شهر تبریز در آن دوره بفرمایید.

تبریز همان‌طور که می‌دانید شهری است سنتی و قدیمی. خانهٔ ما از بازار می‌گذشت و خودش خیابان نداشت. زندگی هنوز خیلی صورت قدیمی داشت. اما در دورهٔ کودکی من - یعنی تا هفت هشت سالگی - تجدد در تبریز جریان داشت و آرمان‌ها جنبهٔ متجددانه داشت. همهٔ خانواده‌ها

بدون استثناء می‌خواستند بچه‌هایشان تحصیل کنند - منظورم تحصیلات جدید است - از هر بچه‌ای که سؤال می‌کردید در آینده می‌خواهی چه کاره شوی، تقریباً بدون استثناء پاسخ می‌دادند دکتر یا مهندس. غیر از این، شغل دیگری نمی‌گفتند. درحقیقت این را به بچه‌ها یاد داده بودند. این برای من خیلی مهم است. درباره تحصیل کردن چنان در گوش ما خوانده بودند که آنها را تنها هدف زندگی می‌دانستیم. دوره من چنین بود. اگر تحصیل نمی‌کردی انگار مرده بودی. یادم هست در خانواده وقتی صحبت می‌شد که فلان جوان ترک تحصیل کرده، انگار بلایی به سرش آمده بود، بلایی خیلی بزرگ، در چنین محیطی در گوش ما خوانده بودند که به جز تحصیل هیچ راهی نیست. صحبت چندان بر سر مسائل مالی نبود، همه باید تحصیل می‌کردند.

در تبریز اقلیت‌های زیادی هست، محله ارمنی‌ها، محله آشوری‌ها. در رضائیه (ارومیه) - که من بعداً رفتم و دیدم - حتی این وضع شدیدتر بود، چنانکه در بعضی محله‌ها صدای پیانو و امثال آن می‌آمد. به سبب نزدیکی به روسیه و به‌خصوص تفلیس، نزدیکی به ترکیه و همچنین حضور همین اقلیت‌ها این منطقه‌ها حال و هوای اروپایی‌تری داشتند و در یک جامعه سنتی، یک جامعه متجددتری وجود داشت. کم و بیش حالت التقاطی داشت. بعد از انقلاب روسیه، عده بسیار زیادی صنعتگر و تحصیل‌کرده از روسیه به تبریز مهاجرت کرده بودند، به‌طوری که بهترین خیاطان که آن زمان لباس‌های جدید می‌دوختند در تبریز بودند. بهترین کفاشان و صنعتگران در تبریز بودند. آنها محلی نبودند، مهاجر بودند. دو شهر بعد از انقلاب روسیه چنین بود، یکی تبریز - که رضائیه را هم جزء آن می‌گیرم - و یکی هم رشت. در رشت هم فرهنگ غربی با مهاجرت روس‌های سفید وارد شده بود. بعدها البته پخش شدند.

در چنین فضایی من به کودکستان رفتم. یک کودکستان آمریکایی بود که بچه‌ها را به آن می‌فرستادند. بچه‌ها نقاشی می‌کردند یا در همان کودکی زبان خارجی یاد می‌گرفتند. من هم در کودکی فرانسه یاد می‌گرفتم. زنی ارمنی به خانه ما می‌آمد و به ما فرانسه یاد می‌داد، البته خیلی ابتدایی. ولی چنین گرایشی وجود داشت. شاید همه جا در ایران چنین نبود، ولی در تبریز و رشت این‌طور بود.

ما در تبریز مالک بودیم، زمینی و باغچه‌ای در اطراف تبریز داشتیم و درآمد نسبتاً خوبی داشتیم. نمی‌توانم ادعا کنم خانواده‌ام فقیر بود، دستان به دهنمان می‌رسید و زندگی‌مان بد نبود. روس‌ها که به تبریز آمدند ما منتقل شدیم به تهران و تحصیلات دبستانی و دبیرستانی من در تهران گذشت. درواقع بزرگ شده تهران هستم.

استاد، آذری صحبت می‌کردید؟

در خانه آذری صحبت می‌کردیم. دایه‌ها و مستخدم‌ها اصلاً غیر از آذری زبانی بلد نبودند. البته مادرم که پدرش تهرانی بود، متولد تبریز نبود ولی آذری را یاد گرفته بود. البته خانواده‌ام فارسی هم بلد بودند. مادرم خیلی خوب تحصیل کرده بود. پدرم هم تحصیلات قدیمه داشت. معمم نبود اما دروس حوزوی را در خانه خوانده بود. روحانیانی می‌آمدند و به او درس می‌دادند. مثلاً معالم خوانده بود. حتی فرزندان مستخدم‌ها هم معلم داشتند و میرزایی می‌آمد به

آنها قرآن خواندن یاد می داد. یعنی درست است که آذری حرف می زدند، اما عربی و فارسی را یاد می گرفتند.

یادم هست که وقتی بچه ها چیزی را یاد می گرفتند - مثلاً نماز یا دیگر واجبات را - یک نعلبکی کوچک آب نبات و شیرینی می آوردند که پول هم پهلوی آن بود و آن را جلوی میرزا می گذاشتند. خانواده در عین تجدد، بسیار سنتی بود.

شاید برایتان جالب باشد بدانید ما موقوفه ای هم داشتیم. ملکی که درآمد آن باید در ماه محرم مصرف می شد. پدرم متولی آن بود و در ماه محرم در خانه آشپز و غیره می آمد و مراسم بود، منبر و دسته سینه زنی. از یک طرف خانه مان، وارد و از طرف دیگر خارج می شدند. این مراسم چند سالی بعد از فوت پدرم هم ادامه داشت و برادر بزرگم - که او هم الان فوت کرده - متولی آن بود. ولی دولت سختگیری هایی با ما کرد که صرف نظر کردیم و گفتیم خود اوقاف هر کاری می خواهد بکند.

چه زمانی؟

تقریباً ده پانزده سال قبل از انقلاب. درآمد چندانی نبود و آنها می آمدند پیگیری می کردند و بالاخره ما صرف نظر کردیم و تحویل اوقاف دادیم.

در تهران کجا تحصیل کردید؟

در مدرسه ابتدایی تازه بنیاد «فردوسی» که در تخت جمشید (خیابان طالقانی فعلی) بود. سپس به دبیرستان فیروز بهرام رفتم و بعد به کالج البرز. دلم می خواهد این را بگویم که رویهمرفته اصلاً دانش آموز درخشانی نبودم. برادرانم از هر لحاظ در درس از من قوی تر بودند. برادر بزرگم ریاضیاتش بسیار خوب بود. برادر کوچکترم هم درسش بهتر از من بود. من خیلی دانش آموز درخشانی نبودم. شاید هم یک کمی بازیگوش بودم و خیلی تن به درس نمی دادم. با اینحال از همه آنها بیشتر کتاب می خواندم. البته کتاب های با اعتباری نبود. داستان و حکایت و اینها بود. اما تمام مدت کتاب می خواندم. اصلاً شاید به همین علت دانش آموز خوبی نبودم. یعنی بیشتر توجه به اینجور چیزها داشتم تا به درس رسمی. ولی خوب بالاخره با وضع متوسطی درس هایم را گذراندم. البته هندسه ام خوب بود. مسائل هندسه را خیلی راحت حل می کردم.

خانواده متمایل نبودند هیچ یک از فرزندان شان سنت تحصیلات حوزوی را ادامه دهند؟

درواقع نمی شد. شاید پدرم مایل بود چون برای برادر بزرگم معلم به خانه می آوردند و مثلاً صرف میر می خواند. اما درواقع دیگر آن جوی نبود که بشود به دنبال اینها رفت. پدرم حافظ آن سنت بود. قرآنش را می خواند و به نماز خیلی خیلی توجه داشت. اما زمانه طوری نبود که بخواهند به اصرار حوزوی شویم. حتی شاید عکسش هم بود. یعنی تصور می کردند با تحصیلات حوزوی ممکن است فرزندان شان از تحصیل واقعی دور بیفتند.

از مطالعات کودکان بگویید.

زمان ما یک انتشاراتی بود در تهران، پایین خیابان فردوسی، به اسم انتشارات بریانی،

کتاب‌هایی چاپ می‌کرد دربارهٔ سیر و سفر و مسافرت دور دنیا به صورت حکایت. آنها در آن دوره خیلی برای ما جالب توجه بود و پولمان را جمع می‌کردیم که این کتاب‌های ماجراجایی را بخوانیم. نمی‌دانم از چه آثاری ترجمه یا تقلید می‌کردند. ماجرای جوانانی بود که سفر می‌کردند و با خطر روبرو می‌شدند و جاهای کم‌تر شناخته شده می‌رفتند. این جنبهٔ داستانی‌اش برای من - در دوازده سالگی - جالب بود. در اروپا هم که کتاب‌ها را براساس سن تقسیم می‌کنند برای حوالی یازده - دوازده سالگی اتفاقاً همین‌طور کتاب‌ها را در نظر می‌گیرند. کامل‌ترین نمونهٔ چنین آثاری - که در زمان ما به فارسی نبود - کارهای ژول ورن است. الکساندر دوما و کارهایی از قبیل سه تفنگدار و امثال آن هم طرف توجه بود. من هم از این گرایش دور نبودم.

البته در دوره‌ای که تهران بودیم، تابستان‌ها معلم فرانسه برایمان گرفته بودند و فرانسه‌مان نسبتاً بد نبود. فرانسه زبان سختی است ولی قبل از اینکه به دورهٔ متوسطه برویم، یک کمی فرانسه بلد شده بودیم. البته خیلی ابتدایی بود. آن موقع اگر می‌پرسیدند می‌گفتم بلدم ولی حالا که فکر می‌کنم چیزی بلد نبودم.

البته تأثیر داشته در اینکه بعداً زبان فرانسه را به‌خوبی یاد بگیرید؟

صددرصد. یک انسی با زبان فرانسه پیدا کرده بودیم. آشناشدن با یک زبان سخت نیست ولی تکمیل آن خیلی سخت و شاید محال باشد. قبل از من زبان خارجی فقط فرانسه می‌خواندند و زمان من هم هنوز زبان خارجی اول فرانسه بود. بعداً انگلیسی جایش را گرفت. یک انجمن فرهنگی ایران و فرانسه در خیابان پاستور بود که در آنجا سخنرانی و نمایش به زبان فرانسه می‌گذاشتند که ما هم می‌رفتیم و کمی می‌فهمیدیم. به‌هرحال چنین جوی بود و علاقه‌مند بودیم اگر نمایشنامه‌ای به فرانسه اجرا می‌شد، مثلاً از مولیر، برویم ببینیم. من به ادبیات کلاً زودتر علاقه‌مند شدم تا به فلسفه. توجه هم اولین بار از طریق توجه به ادبیات جهانی بود. در آن دوره فلسفه که جزء آموزش‌تان نبود؟

نه، هیچ وقت. حتی گاهی چیزهایی منفی هم از آن می‌شنیدیم. «فلسفه ناپا!» را آن موقع هم می‌شنیدیم. علاقه به ادبیات هم حاصل آموزش مدرسه نبود. بیشتر علاقهٔ شخصی بود که با دوستان در راه مدرسه و خانه راجع به داستان‌ها با هم حرف می‌زدیم. در کلاس کسی تشویق‌مان نمی‌کرد. هم‌کلاسی‌ها و هم‌دوره‌ای‌هایی که آن زمان می‌شناختید بعدها آدم‌های موفق‌تری شدند؟ بله تقریباً همه‌شان. البته بیشتر حقوق خواندند. بعضی در ایران‌اند و بعضی در خارج.

شما در چه رشته‌ای بودید؟

آن موقع ریاضی و طبیعی و ادبی بود و من ادبی بودم. تا پنجم ادبی نبودم و سال ششم رفتم رشتهٔ ادبی.

بعد؟

آن موقع همه کم و بیش دلشان می‌خواست بروند خارج. من البته در دیپلم گرفتن هم مشکل داشتم، گاهی تجدید می‌شدم ولی زبانم بد نبود و همین سبب شد خانواده مرا به خارج بفرستد. اما چرا رشتهٔ فلسفه. در اواخر دورهٔ نوجوانی در من این علاقه پیدا شد. یعنی همان علاقه به

ادبیات کم‌کم تبدیل شد به علاقه به رشته فلسفه. شاید یک دلیلش نوعی عکس‌العمل بود. چون هیچ‌کس نمی‌خواست فلسفه بخواند، یک نفر هم باید فلسفه می‌خواند. در من چنین لجاجتی هست. هرکس را می‌دید می‌خواست چیزی غیر از این بخواند. بعضی از اقوام مادری‌ام این امر را به شوخی به وجه آخوندی وجود ربط می‌دادند. من البته اگر بخوام صادقانه حرف بزنم باید بگویم آن‌موقع علاقه به فلسفه را از علاقه به ادبیات و فرهنگ تفکیک نمی‌کردم. یک امر کلی‌ای در نظرم بود، حتی از علوم هم خیلی تفکیکش نمی‌کردم. الان معتقدم برای فلسفه بد نیست ابتدائاً علوم هم بیاموزیم مثلاً ریاضی یا فیزیک. آن‌موقع اینها برایم خیلی تفکیک شده نبود و فیلسوف کم و بیش برایم مترادف با دانشمند بود که علمی کلی داشت. چنین تصویر تخیلی و آرمانی‌ای داشتم. لذا اگر از من می‌پرسیدند تو که فلسفه می‌خوانی می‌خواهی معلم شوی می‌گفتم نه. به نظرم نمی‌آمد که هرکس فلسفه بخواند به‌ناچار باید معلم شود. خود فلسفه برایم جالب بود.

چه کسانی را آن زمان به‌عنوان فیلسوف می‌شناختید؟

تقریباً هیچ‌کس را. البته یک مجله‌ای که آن زمان می‌خواندیم و خیلی مؤثر بود - و باید ذکر شود - سخن بود که هر شماره‌اش که درمی‌آمد با علاقه می‌خواندیم. ولی آنجا هم به فلسفه چندان اهمیت نمی‌دادند و بیشتر توجه به ادبیات جدید بود.

البته در سخن احمد فردید و منوچهر بزرگمهر مقالات فلسفی می‌نوشتند.

مقالات فردید را بعدها در رجوع به آن مجلات خواندم. مقالات بزرگمهر هم نظرم را اصلاً نگرفته بود. بیشتر مقالات خانلری و امثال او را می‌خواندم.

از تحصیلاتان می‌فرمودید.

من اول یک سال به سوئیس رفتم که آنجا زبان بیاموزم و دیپلم هم - که در ایران نگرفته بودم - بگیرم. در آنجا معلم متدولوژی و روش علوم داشتیم که همین کتاب فلیسین شاله را تدریس می‌کرد و خوشبختانه من فارسی‌اش را هم با خودم داشتم. در آن زمان به‌خصوص در سوئیس کمترین اهمیتی به فلسفه نمی‌دادند و مثلاً برای یک امتحان یک درس متدولوژی لازم بود که باید می‌خواندیم. بعد از دیپلم به سوربن رفتم. اولین برخورد من با دانشگاه سوربن، بی‌نظمی آنجا بود. تصور کنید یک ساختمانی را - که خیلی هم بزرگ نیست - با جمعیت فوق‌العاده زیاد جوان که به آنجا می‌آیند و هیچ‌کس آنها را به آن معنایی که ما انتظار داشتیم تحویل نمی‌گرفت. گروه زیادی جوان، طبق جدول‌هایی که در راهروها زده‌اند به کلاس‌ها می‌روند و گویی هیچ‌کس نباید اینها را تحویل بگیرد، همین‌طور رها بودند. شاید برای خود دانشجویان فرانسوی طبیعی بود و مسأله‌ای نبود. در برنامه‌ها می‌دیدند درس‌ها راجع به کیست و خودشان می‌رفتند. هیچ برنامه‌ای برای این سال اول که اسمش را *Propédeutique* [دروس مقدماتی] گذاشته بودند، وجود نداشت. من بار سوم در این دوره قبول شدم و تنها ایرانی‌ای بودم که در آن قبول شدم. الان این دوره را ندارند. این دوره خاص اهل فلسفه نبود. هرکس وارد سوربن می‌شد باید امتحان این دوره را می‌گذراند.

این دوره فقط در سوربن بود یا کلاً برای همه دانشگاه‌ها بود؟

کلاً برای دانشگاه بود. اگر بعضی ایرانیان توانسته بودند وارد دانشگاه شوند برای این بود که در ایران یکی دو سال دانشگاه دیده بودند و مدرک قبولی سال اول و دوم دانشگاه تهران را داشتند. اینها لازم نبود این امتحان را بدهند. من نداشتم و واقعاً گیر کردم. سخت‌ترین دوره تحصیلات من این دوره است. در طی دو سال، بار سوم قبول شدم. نه اینکه درس بخوانم یا نخوانم، اصلاً معلوم نبود باید چه کنیم. آن زمان از هر شش نفری که در فرانسه دیپلم می‌گرفت، یک نفرشان می‌خواست فلسفه بخواند. زمان اوج اگزیستانسیالیسم فرانسه بود و انگار تنها راه حل این بود. الان این طوری نیست. البته می‌گویند الان دوباره یک بازگشتی هست چون علوم انسانی [غیر از فلسفه] آن نتیجه‌ای را که باید می‌دادند ندادند. تصور می‌کردند علوم انسانی جای فلسفه را می‌گیرد که نگرفت. می‌خواهم این تصویر را پیش چشم داشته باشید که یک گروه زیادی جوان از دختر و پسر بدون هیچ استاد راهنما و مشاور و دنبال کارهای دانشگاهی خود بودند و کسی نبود که به ما رسیدگی کند. یک جدولی زده بودند که فلان استاد، فلان درس را در چه روز و ساعتی تدریس می‌کند، اما حتی مطابق همان جدول هم تدریس نمی‌کردند. استاد می‌آمد می‌گفت مثلاً اسپینوزا را یا خوانده‌اید یا خودتان می‌خوانید، کتابخانه تا ساعت ۱۰ باز است. بعد می‌گفت من خیلی علاقه‌مندم در این نیم‌سال درباره دو نکته در فصل ششم کتاب اخلاق بحث کنم که خیلی ظرافت دارد و شاید کلید ورود به اسپینوزا است. حالا شما یک دانشجوی ایرانی را در نظر بگیرید که اصلاً نمی‌داند اسپینوزا کیست و چیست (البته من می‌دانستم اسپینوزا کیست اما نظام فکری‌اش را نمی‌شناختم). آن استاد، شاید هم خیلی درخشان، آن چند نکته را در آن فصل می‌خواهد شرح دهد. شما بخواهید گوش می‌دهید، نخواهید، گوش نمی‌دهید. نه حاضر غایب می‌کنند نه به رفت و آمد تو کار دارند. شما در این شرایط اصلاً نمی‌دانید باید چه کار کنید. من الان در حضور و غیاب سخت‌گیری می‌کنم، شاید به این دلیل هم هست که دلم می‌خواست کسی اسمم را در کلاس بگوید! الان که تحقیق دانشجویها را پیگیری می‌کنم گاهی احساس می‌کنم لله آنها هستم. آنجا هیچ‌کس کاری به شما نداشت.

پس به چه کسی درس پس می‌دادید؟

به هیچ‌کس. فقط امتحان می‌دادی و مردود می‌شدی! من البته برخورد اولم را دارم می‌گویم. ولاً بعدها دیدم که اینها مثبت است. ما غریبه بودیم گیر می‌کردیم و گرنه اینها مثبت بود. البته این را هم بگویم که بعد از دروس مقدماتی دو نوع کلاس بود. کلاس‌های مقدماتی که در آنها استاد اصلاً دانشجو را نمی‌شناخت و کاری با او ندارد و حتی به دانشجویها نگاه نمی‌کند. به یادداشت‌های خودش نگاه می‌کند و خیلی دقیق نکاتی را می‌گوید. شما می‌خواهی برو، می‌خواهی بنشین، کاری به شما ندارد. آن موقع ضبط صوت نبود. یک خانم ماشین‌نویسی هم بود که نشسته بود و نکات مهم را تایپ می‌کرد. کلاس‌های دیگری هم بود که به اصطلاح کارهای عملی بود. در آن کلاس‌ها گروه‌های کوچک بیست - بیست و پنج نفره‌ای بود که در آن یک استاد، یک کتاب را فصل به فصل تحلیل می‌کرد. مثلاً در جامعه‌شناسی کتاب روش دورکیم را. باز هم

البته حاضر و غایب نمی‌کرد. اما شما می‌توانستید سؤال کنید. او البته از شما سؤال نمی‌کرد. می‌توانستید پیشنهاد بدهید که گزارش دهید و بحثی به‌عهده شما باشد. او هم گزارش شما را نقد و بررسی می‌کرد. اما شما باید پیشنهاد می‌دادید. من از سال دوم - سوم دوبار گزارش دادم. یک بار در کلاس درس افلاطون که اتفاقاً خیلی هم ناجور بود. استاد صحبت‌م را قطع می‌کرد که توضیح دهد ولی من نمی‌خواستم، چون می‌ترسیدم رشته کلام از دستم خارج شود. او می‌خواست صحبت‌م را قطع کند و من همین‌طور ادامه می‌دادم! به‌هر حال می‌خواهم بگویم وضع برای خود آنها مشکل نبود اما برای یک خارجی، یک ایرانی، دریایی بود که در آن غرق می‌شد.

اصلاً کتاب درسی درکار نبود. یادم هست استاد بیرو نامی بود که در من خیلی تأثیر کرد - نه از لحاظ فکر بلکه از لحاظ نحوه تدریس و سماجت - هفته‌ای یک بار می‌آمد و در تالاری بزرگ بحث‌هایی خیلی جدید در اهمیت فلسفه مطرح می‌کرد. گرایش هیدگری داشت و هنوز خیلی جوان بود. تمام کوشش او در برابر جمعیت دانشجویان مارکسیست که شوخی می‌کردند و اذیتش می‌کردند این بود که با سماجت و دقت - درحالی که سرپا بود و نمی‌نشست - این جمعیت را مثل رهبر ارکستر اداره کند و واقعاً نفوذ شخصیت‌اش محسوس بود. نمی‌گذاشت شما از فهم بحث منحرف شوید. اوجی به کلاس می‌داد. این تنها موردی بود که من با هیجان به کلاس می‌رفتم. عده‌ای معترض بودند و می‌گفتند هیدگر فاشیست است و نمی‌خواستند او درس بدهد. او درعین حال که این اعتراضات بود، هیچ دفاع نمی‌کرد و بحث را ادامه می‌داد. فوق‌العاده بود. بعدها دکتر داوری بیروی پیر را در کلاس دیده بود. من سال‌های بعد هم اگر وقت می‌کردم می‌رفتم سر کلاس او می‌نشستم. نه به‌خاطر مطالبی که می‌گفت بلکه برای هیجانی که در دانشجویان فلسفه ایجاد می‌کرد.

دیگر چه کسانی بودند؟

رئیس گروه فلسفه در آن زمان سوربو بود که معلم زیبایی‌شناسی بود و او هم فوق‌العاده با هیجان تدریس می‌کرد و همان موقع کلاسش در رادیوی فرهنگی پاریس پخش می‌شد. شاید بیشتر از درس، لحنش مهم بود و آن نیرویی که برای تدریس می‌گذاشتند.

اما از معلمان واقعی من در فلسفه غرب، در درجه اول ژان وال بود. من شاگرد و ساخته و پرداخته ژان وال بودم. با او آشنایی و رابطه شخصی هم پیدا کرده بودم و به خانه‌شان هم رفتم. خانمش نقاشی می‌کرد. دخترانش هم شعر می‌گفتند که بعد شنیدم بئاتریس وال شهرت هم پیدا کرد. البته آن وقت هیچ فکر نمی‌کردم وقتی که به ایران بیایم روزی کتاب ژان وال را در کتابفروشی‌های جلوی دانشگاه [تهران] ببینم. آن زمان به نظرم ژان وال صرفاً استاد بود. ژان وال قیافه جالب توجهی هم داشت. پیرمردی بود کوتاه‌قد و خیلی لاغر که وقتی او را با کیفش از دور می‌دیدید خیال می‌کردید دانشجو یا دانش‌آموز خیلی جوانی است. او به لحاظ فکری خیلی عمق داشت. کلاس‌های عمومی داشت که می‌دیدید فلان کارگردان مشهور فرانسوی آمده و سر کلاس او نشسته است یا هنرپیشه خیلی شناخته‌شده تئاتر آمده و به درس او گوش می‌دهد. کسانی که کتابهایش را می‌شناختند، می‌خواستند نحوه تدریس او را ببینند. در حال تدریس مثل

فرشته‌ای کوچک بسیار نرم و بسیار آرام و بسیار مهربان بود. برخلاف امثال بیرو. در کلاس آنها هیجان جالب توجه بود اما در کلاس این خود تدریس. گاهی از دانشجویان نخبه‌اش که جلوی کلاس نشسته بودند سؤال می‌کرد و مثلاً می‌گفت فلانی تو این‌طور فکر نمی‌کنی. در جزوه‌های درسی‌اش که پلی‌کپی شده و من دارم، حتی این سؤال‌ها هم آمده است. من در کتاب منطق از نظرگاه هگل و همچنین پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل از این جزوه‌ها و کلاً درس‌های او استفاده کرده‌ام.

ژان وال همان موقع استاد برجسته‌ای محسوب می‌شد؟

بله. نه فقط در دانشگاه بلکه در جامعه هم شخصیت شناخته‌شده‌ای بود. به این دلیل که مثلاً اولین کسی بود که در فرانسه آن موقع درباره‌ی کی‌یرگور صحبت کرده بود. بر اگزیستانسیالیست‌ها اثر گذاشته بود. خارج از سوربن، یک انجمن مردمی فلسفه درست کرده بودند که رئیس‌اش ژان وال بود. رفته بودند و صحبت کرده بودند که در ساختمانی اداری و شلوغ حوالی سن ژرمن، وقتی تعطیل می‌شد و کسی در آن نبود، در راهروی بزرگ طبقه اول آن، هفته‌ای یک جلسه فلسفه ملی تشکیل بدهند. بلیط ورودیه نداشت و هرکسی می‌توانست برود. کسی را دعوت می‌کردند سخنرانی کند، بدون کوچک‌ترین تشریفات. خود ژان وال جلسه را اداره می‌کرد و البته مدیریتش هم خیلی رقیق بود. جمعیت روزنامه‌نگار و غیردانشگاهی و کمونیست و مارکسیست و اگزیستانسیالیست آنجا جمع می‌شدند. آنجا خیلی افراد عجیب و غریب می‌آمدند که بعضی‌شان خیلی مشهور بودند، مثل گلدمن. کار خیلی خوبی بود.

لوسین گلدمن آن موقع دانشجو بود؟

دانشجو نبود. اما یک دوره با هم هم‌کلاس شدیم. برای اینکه مدرکش را معتبر کند گفتند باید دوره‌ای را بگذرانند. مهاجر بود و مدارکش را با شرط گذراندن دوره‌ای پذیرفته بودند. آن موقع در کلاس‌های ما حاضر می‌شد.

یعنی همان موقع فرد مشهوری بود؟

مشهور که... به هر حال شاگرد لوکاچ بود و فرانسوی‌ها هم سرشان درد می‌کرد برای اینکه ببینند شاگرد لوکاچ چه می‌کند، فکر می‌کنم حمایتش هم می‌کردند. وقتی به کلاس ما آمد یک ژنده پوش بود. لباس پاره‌ای داشت. در کافه‌ها می‌نشست و بحث می‌کرد، سر کلاس پیازه آمد.

شما با ژان پیازه درس داشتید؟

بله. هفته‌ای یک بار سه شنبه‌ها از ژنو به پاریس می‌آمد و چهارشنبه‌ها می‌رفت. او دو کلاس را در پاریس اداره می‌کرد. آن موقع ما شاگردش بودیم و به او امتحان شفاهی هم دادم. حدود سال ۵۶-۱۹۵۵ بود. پیازه روانشناسی تکوینی درس می‌داد.

این جزء درس‌های فلسفه بود؟

نه، وقتی شما دروس مقدماتی را می‌گذرانید، باید چهار تصدیق دیگر می‌گرفتید تا لیسانسیه فلسفه می‌شدید. هر تصدیق خودش پنج شش تا امتحان داشت. یکی از آنها روانشناسی و روانشناسی کودک بود. اشخاص مختلفی درس می‌دادند و امتحان می‌گرفتند. اما

نمره یک جا اعلام می شد به این صورت که اعلام می کردند مدرک و گواهی را گرفته اید یا نه. در درس فلسفه هم تاریخ فلسفه درس نمی دادند - خود دانشجو بایستی آن را می خواند - بلکه هر دو سال یکبار شش فیلسوف مشهور را جزء درس می گذاشتند. البته بعضی فلاسفه همیشه ثابت بودند، مثلاً افلاطون و دکارت و کانت تقریباً همیشه بودند. برای هر درس، هر معلمی که می آمد پانزده جلد کتاب به شما معرفی می کرد و به نوعی کتاب شناسی می داد و آن هم با انتقاد. پیازه اتفاقاً همین طور بود. کتاب ها را معرفی می کرد، بعد در امتحان شفاهی می گفت کدام ها را خوانده ای و سؤال می کرد. سؤالی هم که به شما می دادند سؤال درسی نبود. مطلبی به شما می دادند که آن را تحلیل کنید. یکی براساس هیدگر آن را تحلیل می کرد، دیگری براساس لایبنیتس و به همین ترتیب. چهار ساعت وقت می دادند برای امتحان. زمان من حتی می توانستید ساندویچ ببرید سر جلسه امتحان یا سیگار بکشید، الان دیگر سیگار را اجازه نمی دهند.

آن موقع مسأله فلسفی خاصی بود که نظر شما را جلب کند؟

می خواهم با صداقت به شما جواب بدهم، چنان گیر کرده بودم که جای علاقه شخصی نبود. این عین واقعیت است. چنان سیلی از مطالب بود که غرق بودم. در نوجوانی ام اگر از من می پرسیدند به فلان نویسنده مثلاً کافکا علاقه داری، خوب علاقه مند بودم. اما در آن دوره جایی برای این حرف ها نبود و الاً وقت می گذشت. شاید برای خودشان این فشارها خفیف تر بود. من هنوز هم از قبول شدن در امتحان دروس مقدماتی شگفت زده ام. دانشجویانی بودند که از من قوی تر بودند و قبول نشدند. شاید این تعصب من نسبت به فلسفه نتیجه همان سختی هاست. خیلی سخت گیرم آمده است. یک علاقه نوجوانی اندک اندک خیلی جدی شد و از صورت تفنن درآمد که نتیجه آن کلاس ها بود. بخش دیگرش هم شاید مربوط به این نکته روان شناختی بود که آنها قبول نمی کردند یک دانشجوی شرقی بتواند فکر کند. همان بیرو یک بار به من گفت که شما که علاقه به این مباحث ندارید، عبارت معروف هیدگر را گفت که فلسفه خاص جهان غرب است. من از این چیزها هم شنیده ام. در ذهنشان شرقی اهل عرفان است. فلسفه به معنای اخص کلمه برایشان صرفاً غربی است. سخنرانی هگل را در دانشگاه برلین بخوانید، رسماً می گوید فلسفه مال یونانی ها بود و بعد هم مال ماست، حتی فرانسوی ها را هم نمی گوید و منظورش آلمانی هاست. شاید غربی ها هنوز هم در باطن همین تصور را داشته باشند. ما ممکن است گرایش عرفانی مان بیشتر از آنها باشد، اما بخشی از حرف آنها ناشی از تعصب نژادی است و برای تفوق خودشان است. در یک شرایط تاریخی ای آنها به فلسفه جلب شدند و الان هم که خودشان ضد فلسفه شده اند. قبول این که فلسفه خاص غربی هاست، پذیرفتن نحوی تبعیض نژادی است. در صورتی که فلسفه به نحوی دلالت می کند بر استقلال ذهن. البته این بحث ها موقعی عمیق تر است که در چارچوب فرهنگ های مختلف بحث شود؛ ما از فلسفه حکمت را می فهمیم. این بحث نزد ما حکمت است. این تفاوت های فرهنگی را باید لحاظ کرد. اما به هر حال این تعصب نزد آنها هست.

دوره لیسانس شما چقدر طول کشید؟

حدود دو سال و نیم، البته - همانطور که گفتم - پس از حدود دو سال دوره مقدماتی.

و فوق لیسانس؟

فوق لیسانس آسان تر بود، چون باید رساله می گذراندیم و من با ژان وال رساله گرفتم درباره تحلیل استعلایی در فلسفه نظری کانت. البته ژان وال اصرار داشت درباره رنویو کار کنم اما من یک بار صریح به او گفتم چه طور به ایران برگردم بگویم تخصصم رنویو است، درحالی که در ایران کسی او را نمی شناسد. به همین دلیل همان کانت را کار کردم.

از همکلاسی هایتان چه کسی بعداً شخص مشهوری شد؟

فیلافنکو بود که بعدها خودش در پاریس استاد خیلی مشهوری شد. آن موقع هم خیلی استثنایی بود. گزارش می داد، به معلم ها انتقادهای خیلی بجا می کرد. رساله اش را درباره فیخته نوشت و درباره کانت هم خیلی کار کرده است. بیشتر متخصص فلسفه آلمان بود و از این جهت هم علاقه من با او مشترک است.

این علاقه مشترک حاصل فضای تحصیلی مشترک بود؟

در فضای تحصیلی ما دو فیلسوف از همه مهم تر بودند: دکارت و کانت. کانت در فرانسه بومی حساب می شود و کانت شناسی یک سنت فرانسوی دارد. البته آن دوره به هگل خیلی کم اهمیت می دادند. چون هگل دور از علوم است.

یعنی فضا پوزیتیویستی بود.

صد درصد. اصلش پوزیتیویستی بود. زمان تحصیل دکتر مهدوی که فقط این طوری بوده است. زمان ما بحث های اگزیستانسیالیستی هم اثر گذاشته بود. به هر حال هگل با پوزیتیویسم سازگار نبود. اما کانت سازگار می شد. استادانی هم که هگل درس می دادند بعضیشان نوشته اند که اصلاً هگلی نیستند مثل کوژو. خود کوژو می گوید من هگلی نیستم فقط متوجه شده ام این فلسفه تحصیلی که در فرانسه رایج است دارد فرهنگ را از بین می برد. در عکس العمل به این امر هگل کار می کنم. هگل را وضع مقابل پوزیتیویسم قرار می دهد. به ویژه اینکه سطح پوزیتیویسم فرانسوی هم پایین است و نهایتاً آگوست کنت است.

ممکن است درباره استادان و متفکران نامدار فرانسه که احیاناً در آن ایام در فرانسه دیده اید بیشتر صحبت کنید؟

یکی از کسانی که حتماً باید درباره او صحبت کنم ژرژ گوروچی است. او جامعه شناس رسمی سوربن بود و ما شاگردش بودیم. او دنیایی برای من باز کرد که البته نسبت به جامعه شناسی آن دوره که تحت تأثیر اندیشه های تحصیلی بود، جدید و البته منفی بود. او دست کم به من نشان داد که جامعه شناسی - که به تعبیر او یک علم انسانی است - هنوز به خدمت انسان در نیامده است. یعنی شما نمی توانید به اسم جامعه شناسی به انسان کمکی بکنید. جامعه شناسی هنوز نظریه است. او با آن لهجه خارجی و اسلاو و فرانسه کج و کوله، با آن هوش فوق العاده چیزهایی به آدم یاد می داد که آن موقع چندان توجه مرا جلب نمی کرد. پیش خودم می گفتم بروم در ایران بگویم

جامعه‌شناسی هنوز علم نیست! ولی بعد که ستم بیشتر شد و وقتی اتفاقاتی را که به لحاظ سیاسی در روسیه و دیگر کشورها روی داد مرور می‌کنم می‌بینم او چقدر اهمیت و عمق داشت. او از اولین کسانی بود که ادعا می‌کرد زیربنای اقتصادی معنا ندارد. زیربنا مجموعه‌ای از عوامل است و اقتصاد یکی از آن مجموعه است. شخصیت علمی استثنایی بود و شخصاً هم آدم عجیبی بود. ضد کمونیست‌ها بود ولی به کمونیست‌ها رأی می‌داد و خودش حتی سر کلاس می‌گفت که با وضعی که فرانسه دارد من نمی‌توانم به این طرف رأی دهم. چیزهایی می‌گفت که بعداً برای ما روشن شد. آن زمان ته دل خود من هم این بود که ایدئولوژی کمونیستی برای خودش یک چیزی است و تسلط دارد. شما الان این را درک نمی‌کنید اما آن زمان برای ما این چیز خیلی محکمی به نظر می‌آمد. حتی سارتر از آن طرفداری می‌کرد. حرف گورویچ سیاسی نبود، نظری بود و در نظر جدی بود. حق با او بود. •

اگر سر کلاس چیزی می‌گفت که دانشجویان کمونیست نمی‌پسندیدند، لهجه و گویش‌اش را مسخره می‌کردند. اما فوق‌العاده باشخصیت بود. به اصطلاح عین خیالش نبود. می‌گفت من راجع به این موضوع فکر کرده‌ام و حرفم را می‌زنم. نمی‌توانم بگویم از مارکسیسم به صورت روزنامه‌ای انتقاد می‌کرد؛ اما به عنوان یک متفکر زیربنای تفکر فائق در آن دوره یعنی مارکسیسم را زیر سؤال می‌برد. بحث می‌کرد و مدعی بود اصلاً جامعه‌شناسی در فرانسه به خصوص در دست کسانی که گرایش چپ دارند به صورت مجموعه‌ای از شعارها درآمده که همه چیز است به جز جامعه‌شناسی، به جز علم. همان‌طور که گفتم، می‌گفت جامعه‌شناسی علمی است درباره انسان اما نه برای او.

وقتی درباره طبقات اجتماعی صحبت می‌کرد، مخالفان مختلف از جاهای مختلف سر کلاسش می‌آمدند و کلاس حالت میتینگ پیدا می‌کرد. من هنوز جزوه این درس را دارم. منابع فکری طبقات اجتماعی را در تاریخ جامعه‌شناسی بررسی می‌کرد. تحقیقی تاریخی بود که به این نتیجه می‌رسید که باید ضوابط خود این مفهوم را تشخیص دهیم. چگونه در جایی طبقه اجتماعی را تشخیص می‌دهیم؟ ضابطه این چیست؟ آن ضوابط به نظر او الزاماً اقتصادی نبود. خیلی چیزهای دیگر هم نقش داشت و اقتصاد یکی از آنها بود. آنچه در گورویچ هنوز هم برای من جالب توجه است و هنوز هم خود را تاحدودی در مورد آن شاگرد گورویچ می‌دانم آن نظر مشهور اوست که: اگر جنبه‌های مختلف انسان را در نظر بگیریم جنبه‌های مختلفش با جنبه‌های مختلف جامعه مطابقت می‌کند یعنی ما انسان‌ها در جامعه صرفاً با یک جنبه پیوند نداریم. کل جنبه‌های زندگی ما با کل جنبه‌های جامعه مناسبت و مطابقت دارد. یعنی زندگی من یک جنبه اقتصادی دارد، جامعه هم یک جنبه اقتصادی دارد. زندگی من یک جنبه عاطفی دارد آن هم در جامعه انعکاس دارد. یعنی برای شناخت جامعه نمی‌توانیم فقط به یک زیربنا توجه کنیم. جامعه نه صرفاً اقتصاد است، نه صرفاً فرهنگ و... تقلیل جامعه به یک رکن شناخت جامعه نیست شعار است. شناخت جامعه شناخت همه این جنبه‌هاست.

دوره دکتری را با چه کسی گذراندید؟

در رساله دکتری من دلم می‌خواست درباره یک موضوع خارجی کار کنم. چون تمام

تحصیلاتم خارجی بود و فوق لیسانسم هم کانت بود. دلم می خواست باز در زمینه کانت کار کنم. اما مقامات رسمی سوربن به من گفتند می خواهیم یک موضوع مقایسه ای بگیریم که جنبه اسلامی و ایرانی داشته باشد. براین اساس تنها راهی که برایم می ماند، بازگشت به فلاسفه نوافلاطونی متأخر بود که می توانست وجه مشترک میان فلسفه های غربی و فلسفه های اسلامی باشد. من در دوره لیسانس در درس قرون وسطی شاگرد گندیاک بودم. مسیحی متینی بود، شاگرد ژیلسون، از خانواده ای اعیان که ظاهرش با گروویچ و امثال او فرق داشت. بسیار منظم و خوش لباس بود. در آن سال اتفاقاً درباره مانوی مسلکان در قرون وسطی صحبت می کرد. به من گفتند اگر کسی بخواهد بر رساله دکترین نظارت کند گندیاک است که بزرگ ترین استاد قرون وسطی است و تبحر دارد. البته برای من کمی مشکل بود، چون سختگیرتر از ژان وال بود. با او صحبت کردم که چندان روی خوشی هم نشان نداد. گفت روزهای دوشنبه جلسات سمینارمانندی دارد در گروه قرون وسطی که بهتر است اول به آن جلسات بروم. آدم های مهمی به آن جلسات می آمدند و تقریباً همه کسانی که به نحوی در قرون وسطی در فرانسه کار می کردند در آن حاضر می شدند. یکی مؤلف چندین کتاب بود، یکی کشیش بود، یکی از ایتالیا می آمد و... خلاصه جو خاصی داشت. خانمی بود که ژربر کار می کرد! هریک تحقیقات شخصی شان را دنبال می کردند و دوشنبه ها هریک سر نوبتشان گزارشی می دادند و استاد و بقیه درباره آن بحث می کردند. به آن معنا کلاس نبود، تجمع متخصصان و بحث مشترک بود، زیر نظر گندیاک. با کربن هم آشنا شده بودم که اوایل هم چندان از او خوشم نمی آمد. در خارج از سوربن جلسات درس داشت. من اول می خواستم درباره خواهی نصیر کار کنم. اما کربن پیشنهاد کرد که درباره افضل الدین کاشانی کار کنم که همه آثارش هم فارسی است و تقریباً همان گرایش خواهی نصیر را دارد. قرار شد گندیاک از نظر اداری استاد راهنما باشد و کربن که بیشتر با او کار می کردم استاد مشاور باشد. کربن در واقع مدعو بود و نمی توانست استاد راهنما باشد. البته خود من اصرار کردم که ژان وال هم باشد که با او راحت تر بودم. با کربن اصلاً فکر نمی کردم بتوانم تفاهم پیدا کنم. هرچه من خوانده بودم به نظر او باطل بود. اولین برخوردهایمان اصلاً خوشایند نبود. من اسم کانت را می بردم او می گفت تو ایرانی هستی این حرف ها چیست که می زنی. گوشش نمی شنید و تعمداً سمعکش را هم نمی گذاشت تا در برابر هرچه می گویی سکوت کند. بعدها البته باهم دوست شدیم. با لندلت هم سر همین کلاس ها و در این دوره آشنا شدم. به هر حال برای رساله دکتری شروع کردم به جمع آوری متون. در بررسی این متون فهمیدم چهار تا از رساله های افضل الدین، رساله های بین المللی است و او فقط مترجم آنهاست. مقدار زیادی رساله از قرون وسطی هست که نوشته های منحول اند و نویسندگانشان معلوم نیست و دستکاری هم شده اند و همه چیز در آنها هست و اصیل نیستند. یک قدری مشایی اند یک قدری اشراقی، یک قدری ارسطویی، یک قدری افلاطونی. متن فارسی چهار تا از اینها از افضل الدین کاشانی است. این رساله ها نسخه های عبری و عربی و لاتینی هم دارد و نسخه فارسی اش ترجمه از عربی است. رساله من دربرگیرنده ترجمه فرانسه دو رساله از افضل الدین است با مقدمه ای طولانی درباره

زندگی و افکار او. مدارج الکمال و جاودان نامه را به فرانسه ترجمه کردم که دومی کار عمیق تر افضل الدین است. در ترجمه خیلی زحمت کشیدم و تحت تأثیر کربن بودم. کربن دقت‌های فوق‌العاده‌ای داشت که بگذارید یک مورد آن را برایتان بگویم. او رساله عقل سرخ سهروردی را ترجمه کرده است. اگر می‌خواست آن را کلمه به کلمه به فرانسه ترجمه کند باید می‌گفت *raison rougee*. اما این در آن زمان بیشتر یادآوری شوروی و کمونیست‌ها بود و کسی که چنین ترجمه‌ای می‌کرد قطعاً آدم غافلی بود. او به جای *raison* گذاشته *Archange* یعنی فرشته، رئیس فرشته‌ها. برای سرخ هم گذاشته *empoupré* که یعنی نور سرخی بر روی آن افتاده است، یعنی سرخ فام. امری که نوعی سرخی دارد و تجلی پیدا می‌کند. این شاهکار است و غیر از کربن کسی نمی‌توانست چنین کند. می‌شود از او انتقاد کرد اما استعداد فوق‌العاده‌اش در این زمینه‌ها قابل صرف نظر کردن نیست. بخشی از این رساله در مجله *Orient* چاپ شد.

نوشتن این رساله حدود دو سال و نیم طول کشید. در دفاعم تنها کسی که از رساله خیلی انتقاد کرد اتفاقاً ژان وال بود. نگذاشت جلسه بدون پیچ و خم تمام شود. من ادعا می‌کردم روشم پدیدارشناسی است، اما ژان وال می‌گفت این ادعا برای این است که نمی‌خواهی به خودت زحمت تاریخ‌نگاری بدهی. البته از چیزهایی هم تعریف کرد. او گفت روحیه این نوشته خیلی خوب است، اما تبحری که مورد انتظار است در آن نیست. واقعیت را خیلی خوب گفت و درست می‌گفت. نمرة خوبی به من دادند. اما الان که به انتقادات ژان وال فکر می‌کنم، اتفاقاً ارزش او در نظرم بیشتر می‌شود. به‌هرحال پیشنهاداتی دادند که اگر خواستی رساله را چاپ کنی اینها را رعایت کن که کاملاً چاپ نشد و شاید باید این کار می‌شد.

آن زمان چاپ مینوی و مهدوی از رساله‌ها منتشر شده بود؟

بله، به آن هم مراجعه می‌کردم. این را هم نمی‌دانم باید بگویم یا نه، به مهدوی نگفتم. از بعضی از این رساله‌های ترجمه‌ای افضل الدین نسخه‌ای در مجله *Asiatic society* درآمده بود که وقتی با متن چاپی مینوی و مهدوی مقایسه کردم، دیدم این متن‌هایی که در ایران چاپ شده از جمله رساله تفاحه، در چند جا افتادگی دارد که آنجاها را خالی گذاشته‌اند، درحالی که در نسخه چاپی آن مجله اینها آمده بود.

در فرانسه دیگر چه فیلسوفان مهمی را دیدید؟

سر کلاس‌های مرلوپوتنی هم می‌رفتم. او در سوربن درس نمی‌داد در کلژدوفرانس درس می‌گفت. استاد شناخته‌شده‌ای بود - به واسطه همکاری با انجمن روانشناسی و سارتر و مجله *Les temps modernes* در کلاس‌ها درباره نظریاتش صحبت می‌کردند. به‌خصوص در کلاس‌های روانشناسی درباره مخالفتش با افکار پیازه خیلی بحث می‌کردند. برای پیازه همه چیز تجربی است (مثل لاک)، مرلوپوتنی منکر منشأ تجربی نیست ولی به اصطلاح به *transcendence* قائل است (حتی در کودک). یعنی تجربه جایی مورد بررسی قرار می‌گیرد و آن هوش واقعی است. هوش انفعالی نیست، ترانسندانتال است. یعنی فزاینده از داده خارجی می‌رود و نسبت به داده خارجی آگاهی مضاعف پیدا می‌کنیم، و قوف پیدا می‌کنیم. در پیازه به اصطلاح

فقط perception هست اما برای مرلوپونتی apperception هم - به اصطلاح لایب نیتس - هست. یعنی در مرحله‌ای وقوف و نقد آگاهی هست که این دیگر تجربی نیست، بلکه سؤال و بررسی تجربه است از زاویه‌ای غیر تجربی. معروف‌ترین کتاب مرلوپونتی پدیدارشناسی ادراک *phénoménologie de la perception* است.

در نظر پیازه اینها از اعتبار علم می‌کاست. اما به نظر من حق با مرلوپونتی بود. مرلوپونتی به واسطه دو کتاب دیگرش آزادی و وحشت *liberté et terreur* و ماجرای دیالکتیک *Aventure de la dialectic* شهرت یافت، به‌ویژه در آمریکا. همچنین به واسطه انتقاداتش به مارکسیست‌ها و اختلافاتش با سارتر در مجله عصر جدید. سارتر در زمان فوت او مقاله‌ای هفتاد صفحه‌ای منتشر کرد و موارد اختلافش را با او شرح داد - از جمله اینکه سارتر به او می‌گفته اگر چیزی می‌نویسی به نام خودت بنویس نه به اسم مجله، و او قبول نکرده بود. جای برگسون را در کلژ دو فرانس به مرلوپونتی دادند. کلژ دو فرانس مرکزی است که استادان خیلی بزرگی که کشور فرانسه آنها را انتخاب می‌کند، در رشته‌های مختلف، در آنجا درس می‌دهند. هر کس بخواهد می‌تواند در این کلاس‌ها حضور داشته باشد. تعداد زیادی خارجی در این کلاس‌ها بودند، تعداد زیادی ژاپنی و آمریکایی.

اتین ژیلسون و امیل بریه را ندیدید؟

نه، آنها قبل از دوره ما بودند و دکتر مهدوی می‌توانست آنها را دیده باشد. یک بار من از کتاب بریه تعریف می‌کردم. ژیلسون در بحثی که درباره فلسفه مسیحی می‌کند، معتقد است فلسفه مسیحی معنی دارد اما بریه عقیده دارد که فلسفه یونانی است و فلسفه مسیحی معنی ندارد. من این دو نظر را مقایسه می‌کردم و گرایش درونی‌ام بیشتر به طرف بریه بود. این را به دکتر مهدوی گفتم. دکتر مهدوی گفت اگر خودش را دیده بودی احترامت نسبت به او خیلی بیشتر می‌شد. ژیلسون استاد مستقیم کربن هم بود و کربن خود را خیلی مدیون او می‌دانست. با این تفاوت که ژیلسون یک کاتولیک متعصب و کربن پروتستان بود. ولی هم از تبحر و فضل ژیلسون تعریف می‌کرد و هم از موضعش. نظر شخصی من هم این است که ژیلسون تنها فیلسوف بزرگ فرانسوی قرن بیستم بود.

سارتر و امثال او شهرتشان روزنامه‌ای است. آن استادان سنگینی که عامه کاری با آنها نداشت و آنها هم کاری به عامه نداشتند، یکی‌شان ژیلسون بود. ژیلسون اشاره‌ای دربارهٔ اگزیستانسیالیست‌ها دارد که شاهکار است و می‌گوید با کاری که اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی کردند، یک بار دیگر یک فلسفه اصالت ماهیتی خودش را به جای یک فلسفه اصالت وجودی جا زد. او عقیده دارد این امر چند دفعه تکرار شده است. کربن هم از این استفاده می‌کرد که بگوید اصالت وجود فقط از اندیشهٔ ملاصدرا درمی‌آید.

البته می‌دانم که ژیلسون بر مبنای تعصبات کاتولیکی‌اش گاهی تحریف هم می‌کند. صحبت از آثاری در قرن دوازدهم می‌کند که اسمشان را می‌گذارد رساله‌های آگوستینی - ابن سینایی. یک محقق سوئیسی در این باره تحقیق کرد و معلوم شد که در این رساله‌ها کوچک‌ترین توجهی به آگوستینوس نشده است. او می‌گوید این رساله‌ها حتی به ابن سینا هم ربط چندانی ندارد. به نظر من

در آن دوره می‌خواستند با کمک اسم ابن‌سینا کمی آزاداندیشی بکنند.
و هیپولیت؟

هیپولیت استاد سوربن بود. آدم خیلی راحتی بود که در راهرو می‌ایستاد و با دانشجویان بحث و شوخی می‌کرد. من خوشحال بودم که هگل را با او خواهم خوانند. درست همان سالی که من باید با هیپولیت درس می‌گذراندم او را به دانشسرای عالی پاریس منتقل کردند. چهره دیگری که برای من جالب و خیلی عمیق بود و در ایران شناخته شده نیست ژان کلویچ است. اصلیتش فرانسوی نبود. آدمی استثنایی بود، چون در درس‌هایی که در اخلاق می‌داد، خلافت فوق‌العاده‌ای داشت. مثلاً وقتی صداقت را تحلیل می‌کرد به تمام رمان‌های مهم دنیا از داستایوسکی و استاندال و بالزاک و... اشاره می‌کرد. به آثار کلاسیک فلسفه رجوع می‌کرد و بالاخره به تحلیل‌های شخصی‌اش می‌رسید.

شر را که تحلیل می‌کرد به راسکلیکف در جنایت و مکافات اشاره می‌کرد که می‌خواهد کار خیر کند ولی شر حاصل می‌شود. مسائل را فعلیت می‌بخشید و زنده می‌کرد. به نحو چشم‌گیری در زبان‌های مختلف تحلیل لغت می‌کرد. در واقع، درس فلسفه اخلاق بود. معروف‌ترین اثر او - که البته جنبه درسی ندارد - رساله‌ای درباره فضائل است.

آدم لاغراندام عصبی‌ای بود که از او خیلی حساب می‌بردند و بخشی از شهرتش هم به واسطه عضویتش در نهضت مقاومت فرانسه بود. در یادداشت‌هایش از مرلوپوتتی خیلی بد گفته است که با استاد به اینکه رساله دکتری دارد یا مثلاً اینکه مادرش چنین و چنان گفته از عضویت در نهضت مقاومت سر باز می‌زده است!

با گابریل مارسل هم گویا آشنایی داشته‌اید؟

من یکی از کارهای فرانسه‌ام را برای او فرستادم و او هم آن را پسندیده بود و نامه‌ای به همراه یکی از آثارش برای من فرستاده بود. من البته آن کار او را اتفاقاً نپسندیدم اما نامه او را دارم که از سر لطف نوشته شده است [نامه در بخش اسناد انتهای این کتاب منتشر شده است].
با کربن هم که ظاهراً روابط نزدیکی داشته‌اید.

بله، شاید من و دکتر شایگان بیش از همه ایرانی‌ها به او نزدیک بودیم. همان‌طور که گفتم برخورد اول ما چندان خوشایند نبود، اما بعدها با او و همسرش که انسان فوق‌العاده مهربانی است و با تمام وجود به کربن برای به انجام رساندن کارهایش کمک می‌کرد روابط نزدیک و دوستانه داشتیم.

من سه چهار مطلب به زبان فرانسه درباره کربن نوشته‌ام. مقدمه او بر مشاعر ملاصدرا را هم چندسال پیش - پس از فوت او - ترجمه کردم و یک نسخه از آن را برای همسرش بردم.
ظاهراً به فرانسه نوشته‌های منتشرشده زیادی دارید. راجع به آنها هم توضیح بفرمایید.

همان‌طور که عرض کرده‌ام برای من فلسفه معنای فرهنگی داشت و خیلی علاقه‌مند بودم به نویسندگان و هنرمندان و نقاشان و موسیقی‌دانان و تصور نمی‌کردم فلسفه چیزی انتزاعی و برکنار از کل تجلیات فرهنگی است. الان هم همان فکر را دارم، با این فرق که فلسفه را به صورت

عرضی در کنار بقیه تجلیات فرهنگی قرار نمی‌دهم، بلکه آن را تفکری درباره آن تجلیات می‌دانم. مثلاً فلسفه هنر نیست اما می‌تواند تفکری درباره هنر باشد، فلسفه دین نیست ولی می‌تواند تأملی درباره دین باشد، فلسفه علم تحصیلی نیست اما می‌تواند تفکری درباره علم باشد. برداشت فلسفی ابن‌سینا از عالم است که به طب او (بهداشت جسم) تبدیل می‌شود. به نظر من تجدد هم متعلق به فلسفه است. ولی به‌رحال فلسفه در یک مجموعه معنی دارد و نمی‌توانیم آن را جدا بینگاریم. اصل و اساس این مجموعه هم حضور انسان در این جهان است. با حضور انسان در این جهان مسائلی پیدا می‌شود - مثل مسائل فرهنگی.

من هم که از کودکی به کتاب و داستان علاقه‌مند بودم، گاهی در بین صرف کارهای فلسفی دلم می‌خواست یک داستان کوتاه بنویسم، یک قطعه ادبی بنویسم. البته خیلی هم جنبهٔ تفریحی نداشت، با علاقه این کار را می‌کردم. بعضی از اینها این طرف و آن طرف چاپ شد. مثلاً در اروپا در یکی - دو تا مجله، در ایران هم یکی - دو تا چاپ شد. رژه‌لسکو یکی را خیلی پسندید و فرستاد در مجلهٔ *Orient* چاپ شود و بعد آنها از من کار دیگری خواستند و به همین ترتیب. یک چیزهایی هم به فرانسه ترجمه کردم. وقتی فروغ فرخزاد مرد یک مقاله به فرانسه چاپ کردم دربارهٔ تصادف یک شاعر که در ماشین گیر می‌کند و از بین می‌رود، به‌نوعی دربارهٔ برخورد ذوق شعری و واقعیت روزمره بود. به نظرم مقاله خوبی بود. گاهی چیزهای سفرنامه‌مانندی چاپ کردم دربارهٔ مناطق تاریخی و جغرافیایی، مثل غار علی‌صدر که نوعی ظریف دیدن ادبی بود. خیلی چیزها به فرانسه نوشتم. علت این کار را هم به شما بگویم. من برای انتشار نوشته‌های فارسی جایی نداشتم. الان هست اما آن موقع نبود و مقالاتم روی دستم می‌ماند. البته در سخن چند مقاله چاپ کردم - یکی دربارهٔ سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود. اما کلاً چون اسمی نداشتم کسی کاری از من نمی‌خواست. به فرانسه راحت‌تر کار چاپ می‌کردم. در پاریس سخنرانی کرده بودم؛ اینجا در انجمن ایران و فرانسه چند سخنرانی کرده بودم، به‌رحال عده‌ای مرا می‌شناختند و نسبتاً میدان بیشتری برای چاپ کارهای فرانسه داشتم. چندتایی هم رمان‌های نسبتاً طولانی نوشتم که آن زمان به صورت پاورقی در *Journal de Téhéran* چاپ شد، این کارها یک دست نیستند، بعضی بهتر است و بعضی هم چیز چندان مهمی نیست. البته علاوه بر این کارهای ادبی فکر می‌کنم مجموعاً چیزی حدود چهارده - پانزده تا مقاله فلسفی به فرانسه نوشته‌ام.

دربارهٔ بازگشت به ایران و کار در دانشگاه تهران توضیح دهید.

بدون اینکه دکتر مهدوی را شخصاً بشناسم، رساله‌ام را از پاریس برای او پست کرده بودم، به تهران که آمدم به او تلفن کردم و او گفت می‌توانید بیایید صحبت کنیم. تلفن که کردم فکر کردم من را نخواهد شناخت. اما گفت رساله رسیده و قرار گذاشتیم. این را هم صریحاً بگویم که تمام دوستان و آشنایان و کسانی که در ایران دست‌اندرکار بودند به من گفتند امکان ندارد بدون اقدامات جنبی بتوانی در دانشگاه کاری پیدا کنی.

اقدامات جنبی به چه معنا؟

یعنی دیدن این و آن. با این حال من پیش دکتر مهدوی رفتم و با من نسبتاً خیلی دوستانه

صحبت کرد. خیلی تعجب کرد که من امتحان دروس مقدماتی را گذرانده‌ام. دکتر مهدوی گفت که در کلاسش یک سخنرانی بکنم. قرار شد راجع به برگسون صحبت کنم. سی چهل دقیقه‌ای درباره برگسون گزارش دادم که تقریباً همان مطالبی است که در چند بحث کوتاه فلسفی چاپ شده است. سخنرانی که تمام شد، مهدوی از معادل‌هایی که به کار برده بودم اصلاً خوشش نیامده بود و گفت اصطلاحات و معادل‌ها مناسب نبوده است. شاید هم تقطیعی هم که در بیانم بود - الان هم هست، اما آن موقع بیشتر بود - برایش مورد پسند نبود. اما کلاً روح بحث من را پسندیده بود و در نظرم درباره برگسون روح علمی و بی‌طرفی دیده بود. گاهی هم با خودم فکر می‌کنم شاید از همان اول - همان‌طور که بعدها به من گفتند - نوعی صداقت و علاقه جدی مرا به فلسفه تشخیص داده بودند، علاقه‌ای که در این چهل سال ثابت کرده‌ام واقعی بود. بعد از آن جلسه مهدوی گفت بروم و اگر لازم شد تلفن می‌کند. باز هم خانواده گفتند که مدت‌ها همین‌طور خواهد ماند، چون من به هیچ‌کس هم رجوع نکردم و مهدوی هم مرا نمی‌شناخت. بعدها یک بار که مهندس گنجی - که روزنامه باباشمل را درمی‌آورد - به دیدن مهدوی آمده بود، مهدوی مرا به او معرفی کرد. آن موقع طبق رسم شهرستانی‌ها گنجی پرسید از کدام مجتهدی‌ها و از کجا؟ و از این سوالات، گنجی تمام فامیل مرا شناخت و برگشت به دکتر مهدوی گفت که اینها در تبریز خیلی خانواده معتبری‌اند. اما این گفت‌وگو مدت‌ها بعد از آن بود که مهدوی مرا استخدام کرده بود. معلوم بود مهدوی به هیچ وجه کاری نداشت که من که هستم یا نیستم. این را از آن جهت گفتم که نشانه درستی دکتر مهدوی بود. تصور مهدوی این بود که یک نفر می‌خواهد درس بدهد و مدارکش هم بد نیست و... چرا من مانع کار او بشوم. او در صحت عمل و صالح بودن استثنایی بود. مهدوی کسی بود که هیچ مقامی را نمی‌پذیرفت برای این که می‌خواست در گروه فلسفه باشد، درحالی که درحد رئیس دانشگاه بود و حتی قدیمی‌تر از دوره ما دکتر سیاسی به اتکای او رئیس بود.

به‌هرحال من به‌عنوان استادیار وارد دانشگاه تهران شدم (البته حکمم خیلی دیر رسید). یک درس عمومی داشتیم که همه تکرار می‌کردیم. دکتر خوانساری بود، دکتر علی‌مراد داوودی بود. دکتر پورحسینی بود و من هم بودم. درس کلیات فلسفه بود. این درس به سبب نفوذ دکتر مهدوی در تمام رشته‌ها در سال اول اجباری بود. همه دانشجویان هشت واحد درس کلیات فلسفه می‌خواندند که البته فلسفه‌اش خیلی کم بود. بیشتر مقدمه‌ای به علوم انسانی بود. راجع به روانشناسی صحبت می‌کردیم، متدولوژی می‌گفتیم و از این‌طور چیزها. مدارس عالی‌ه که آن موقع شروع شده بود و هر روز بیشتر می‌شدند، مجبور شدند این درس را بگذرانند، به‌طوری که یک دفعه کار ما خیلی زیاد شده بود. ما اصلاً وقت نداشتیم و تمام مدت سرکلاس بودیم. امتحان این درس هم بسیار وسیع و نوعی کنکور بود. سخت‌گیری هم می‌شد و از این جهت شاید محبوبیت نداشتیم. دکتر مهدوی که سر جلسه می‌آمد قلب هم می‌گرفت! ما آن موقع زیاد تجربه نداشتیم.

دکتر داوری هم دو سه سال بعد به ما پیوست، آن موقع دانشجو بود و رساله دکتری

می نوشت. دکتر جلیلی و دکتر نصر هم بودند، جمع ما سالم بود. دکتر فردید هم بود که این درس ها را زیاد نمی پسندید. اما این موضوع دیگر جزء قلمرو دکتر مهدوی بود.

من علاوه بر فلسفه، فرانسه هم درس می دادم. بعد از انقلاب هم در دانشکده زبان و جاهای دیگر فرانسه درس می دادم. خیلی هم خاطره خوبی دارم، چون دانشجویان بعد از انقلاب چند سالی فرصت درس خواندن پیدا نکرده بودند و حالا آمده بودند فوق لیسانس؛ خودشان خوانده بودند و غالب شان در حد خود من فرانسه می دانستند. بیشتر ادبیات فرانسه در قرن هفدهم را تدریس می کردم. در درجه اول کورنی که به خوبی می شد تدریس کرد و بعد راسین که البته در کلاس ایرانی خیلی نمی شد تدریس کرد.

در گروه فلسفه هم آن اوایل وقتی دکتر فردید یا دکتر مهدوی نمی آمدند، برای درس دکارت و کانت من سر کلاس می رفتم. یک درسی هم دکتر مهدوی داشت درباره کانت که قرار بود با دکتر فردید مشترکاً کلاس را اداره کنند که چون دکتر فردید منظم نمی آمد مهدوی برای اینکه نشان دهد تنها نمی ماند به من گفت آن کلاس را بروم.

این را هم بگویم که کانتی که من بیست و پنج الی سی سال است تدریس کرده ام، شاید کانت بسیار ابتدایی بود ولی خیلی منظم بود. می خواهم ادعا کنم رواج فلسفه کانتی در ایران یک مقداری هم از همان کلاس ها بوده که عمیق نبودند ولی منشأ آشنایی خوبی با کانت بودند و گمان می کنم در رونق فلسفه کانت مؤثر بود.

این را هم اضافه کنم: من از اینکه بگویند فلانی یک معلم ساده است ابا ندارم. برای من کسر شأن نیست که بگویند فقط بلد است مقدمات درس بدهد. اگر این کار را نتوانید بکنید که اصلاً معلم نیستید. معلمی سعی برای انتقال مطالب است. اگر معلم می خواهد موفق شود باید راه انتقال مطالب به دانشجوی ایرانی را یاد بگیرد. در کلاس نباید اظهار فضل کرد. برای این کار می توان مقاله نوشت. برای یک عده جوان نباید اظهار فضل کرد. حتی برعکس باید بگویی من چیزی نمی دانم، همانقدر که می دانم دارم به شما می گویم. من هیچ ابایی ندارم که یک معلم باشم، حتی این را برای خودم یک امتیاز می دانم. هم از لحاظ اخلاقی، هم از لحاظ فرهنگی. اصل، انتقال مطالب است و یک کسی مثل من گزارشگر است و این گزارش باید اصیل باشد.

من از پارسال، برای اولین بار، دیگر در دوره کارشناسی ارشد کانت تدریس نمی کنم. پیش از آن به من گفته بودند که این درس را ندهم و به جای آن در دوره دکتری درس بدهم. اما من خودم نمی خواستم، چون شخصاً این درس را مؤثر می دانستم. نه فقط به دلیل مطالبی که عرضه می شد، بلکه همان حضور دانشجو در کلاس و تکالیفی که به زور از آنها می گرفتم (که در مواردی کار آسانی هم نیست!) مؤثر بود. می خواهم این را بنویسید که من به دانشجویان صریح می گویم که من اصلاً درس نمی دهم، من حضور شما را می خواهم. بدون آن حضور، درس معنی ندارد. دانشجو خسته می شود، خود آن خستگی جزئی از درس است. کلاس جای تفنن نیست. فکر می کنم در ایران اینها می تواند مؤثر باشد.

بعد از انقلاب که آن درس های عمومی کم کم قطع شد و کار ما بیشتر متوجه گروه و دانشگاه

شد، طبیعی بود که در این دوره بیشتر به نوشتن پرداختم و اکثر کتاب‌هایی که شما می‌شناسید بعد از انقلاب چاپ شده است. اولاً شاید به این جهت که برای چاپ کتاب میدان بیشتری به ما دادند و شاید هم نیمه شهرتی پیدا کرده بودم و بعضی از دانشجویانم در مقاطعی صاحب کار شده بودند و آنها به من رجوع می‌کردند، به‌هرحال پس از آن شروع کردم به نوشتن و منتشر کردن، آن هم صرفاً فلسفه. دیگر حتی نامه هم زیاد نمی‌نوشتیم، فقط فلسفه بود.

استاد دربارهٔ مجلهٔ فلسفه گروه هم لطفاً توضیح بدهید.

قرار بود بعد از دکتر مهدوی من مسئول گروه باشم. آن موقع در آلمان بودم و هفت ماه دکتر داوری مسئول گروه بود. وقتی برگشتم قرار شد مسئول باشم. فکر کردم کار خوبی که می‌توان کرد این است که برای گروه یک مجلهٔ فلسفی داشته باشیم. البته بخشی از ماجرا مربوط به این بود که مقالاتمان روی دستمان می‌ماند، اما حقیقتش این است که آن موقع راجع به هگل کار می‌کردم و الگویی که در ذهنم بود مجله‌ای بود که هگل و شلینگ در ینا چاپ می‌کردند، هگل در ینا هگل شد... بگذریم، می‌خواستم مجله‌ای دریاورم که اسمش فقط فلسفه باشد. اما این کار مشکلات زیادی داشت. بودجه و امکانات نداشتیم، صحبت کردم گفتند این می‌تواند به‌عنوان ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکده باشد. مجلهٔ دانشکده بودجهٔ خیلی محدودی داشت و این بودجه فوراً تمام می‌شد (بعضی از آقایان رؤسای دانشگاه که اسم نمی‌آورم با بودجهٔ مجله سفر می‌رفتند و بودجه را تمام می‌کردند). چاپخانه‌ای بود به اسم بهمن در خیابان فردوسی که مجله را چاپ می‌کرد و بعد صورت حساب می‌آورد. برای استفاده از آن بودجه تنها راه این بود که زودتر بچنینیم. هرکس کار را زودتر انجام می‌داد، بودجه عملاً به او تعلق می‌گرفت، چون مسئولان را با کار انجام شده مواجه می‌کرد. من خیلی با عجله شروع به کار کردم، تجربه‌ای هم نداشتم. این راه هم می‌دانستم که اگر از دکتر مهدوی اجازه بخواهیم، با آن کمال‌جویی که دارد هیچ‌وقت اجازهٔ چنین کاری را نخواهد داد. لذا تصمیم گرفتم بدون اینکه به ایشان بگویم این کار را بکنم. وقتی چاپ شد یک نسخه خدمت آقای دکتر مهدوی بردیم و ایشان هم یک کم خرده‌گیری کرد، ولی دیدم باطناً خوشحال است که اسم فلسفه و گروه فلسفه مطرح شده است. یادم هست به ایشان گفتم، آقای دکتر اگر می‌گذاشتند مبلغ فروشش را صرف چاپ شمارهٔ بعدی کنیم به خدا قسم جلوی دانشگاه می‌ایستادم و مجله را می‌فروختم.

متأسفانه به حال ما فرقی نمی‌کرد و فروش مجله در انتشار بقیهٔ شماره‌ها مؤثر نبود. به‌هرحال عده‌ای خیلی شاکی شدند چون وقتی مجلهٔ دانشکده می‌خواست چاپ شود گفتند دیگر بودجه نیست. من یک فولکس واگن داشتم، پیش از آنکه کسی باخبر شود می‌رفتم و نسخه‌های تایپ شده را از چاپخانه می‌گرفتم و می‌بردم خانهٔ استادان که تصحیح کنند و به چاپخانه برگردد. با هر سختی که بود، پنج شماره از این مجله را چاپ کردم. الان که گاهی به این مجلات به‌عنوان یک یادگار نگاه می‌کنم تصور می‌کنم برای آن زمان خیلی بد نبوده است. از شمارهٔ دوم سوم برایمان نامه و مقاله می‌آمد و کم‌کم مجله هویتی پیدا کرده بود. البته فقط شش شماره چاپ شد. شمارهٔ ششم مجله بعد از انقلاب چاپ شد که آن را دکتر داوری چاپ کرد.

اخيراً هم چند شمارهٔ جديد چاپ شده که در مقدمه‌اش نوشته‌اند قبلاً این مجله منتشر می‌شده است.

دربارهٔ مهدوی و فردید و دیگر استادان هم اگر نکته‌ای هست بفرمایید.

دکتر مهدوی احترام فوق‌العاده‌ای به فردید می‌گذاشت، محبت زیادی به او داشت و کمک زیادی هم به او می‌کرد، حتی از لحاظ مالی. مهدوی اوایل پوزیتویست‌مشرّب بود ولی بعداً احتمالاً تحت تأثیر فردید به فلسفه‌های دیگر توجه یافت. خود مهدوی از فردید در اصطلاحات و معادل‌یابی استفاده می‌کرد. در عین حال می‌دید که فردید نامنظم است و شاید به آن معنای متداول کلمه معلم نبود. خیلی شاگرد و مرید داشت ولی به‌هرحال سنت رسمی دانشگاهی را مراعات نمی‌کرد. همان‌طور که قبلاً گفته‌ام فردید غیرمکرر به معنای مثبت و منفی کلمه بود. دکتر جلیلی هم بود که جوان فرهیختهٔ حساس و درستکاری بود که او هم به دروس متداول دانشگاهی مقید نبود و بیش از اندازه با دانشجویانش صمیمی بود. اهل شهرت و ادعا و قدرت سیاسی هم نبود. دکتر جلیلی و دکتر داوری خیلی طرفدار فردید بودند و از خیلی لحاظ‌ها از او استفاده می‌کردند.

دکتر نصر با فلسفه‌های غربی سر سازگاری نداشت و آنها را غیرلازم می‌دانست و البته موضعش آن موقع موجه‌تر از الان بود. آن موقع فلسفه اسلامی در حاشیه بود و این شهامت که کسی فلسفهٔ اسلامی را مطرح کند مهم بود.

بزرگمهر عضو رسمی گروه نبود و جنبهٔ حاشیه‌ای داشت اما فرد بسیار محترمی بود و از لحاظ شخصیتی و اخلاقی در سطح بالایی بود. با خرج خودش تاکسی می‌گرفت و می‌آمد و درس می‌گفت و خیلی هم زحمت می‌کشید و به موقعش خودش به دانشجویان جایزه هم می‌داد. یک سال طول می‌کشید تا حقوق حق‌التدریسی‌اش را وصول کنیم که کمتر از پول تاکسی او می‌شد که برای آمدن به دانشگاه می‌داد. البته اصلاً روحیهٔ فلسفی نداشت و به نظرم دشمن فلسفه بود. ویژگی‌اش زبانش بود، انگلیسی درست و مکتبی و فارسی درست و مکتبی بلد بود. ترجمه‌اش سلیس و خوب بود. دکتر ابوالقاسم پورحسینی هم بود که انسان بسیار شریف و مهربانی بود و دکتر داوری به او لقب «مرشد» داده بود. سعی می‌کرد همه را جمع کند و روابط همه را دوستانه نگه دارد. علیمیراد داوودی هم بود که بسیار منضبط و جدی بود.

آرامش دوستدار هم بود؟

بله اما چندان منظم نبود.

پیردازیم به آثار تان. در اولین کتاب شما، چند بحث کوتاه فلسفی، شاهد مباحث جدید هستیم و اسم سارتر و پوانکاره و امثال اینها را می‌بینیم، چه شد که از این مباحث جدید به مباحث تاریخی برگشتید، مثلاً به فلسفهٔ قرون وسطی.

فلسفهٔ قرون وسطی بعد از چند بحث کوتاه فلسفی نیست، بعد از این کتاب فلسفهٔ نقادی کانت است که ادامهٔ همان بحث‌هاست. فلسفهٔ قرون وسطی از یک نیاز سرچشمه گرفت. من همان‌طور که گفتم رسالهٔ دکتریم از سوربن قرون وسطی‌شناسی بود، من پایهٔ خیلی خوبی در قرون وسطی

داشتم. اما وقتی آمدم دکتر مهدوی و دکتر داوودی قرون وسطی تدریس می‌کردند. بعدها که نیاز شد لاجرم فلسفه قرون وسطی درس دادم و کتاب فلسفه قرون وسطی قسمتی از آن تدریس است. البته این هم هست که در ایران یک راه برای برقراری نوعی محاوره سودمند با جنبه‌هایی از فرهنگ غربی، مطالعه فلسفه قرون وسطی و حتی تاریخ قرون وسطی است. ما، هم برای نشان دادن تقابل‌ها و هم نشان دادن تبادل‌ها و احتمالاً تفاهم‌ها باید در مورد قرون وسطی کار کنیم و این جنبه باید در دانشگاه‌ها تقویت شود. به جای اینکه همه راجع به هیدگر رساله بنویسند، کسانی هم باید درباره این امور کار کنند. علاوه بر قرون وسطی باید درباره فلاسفه افلاطونی متأخر هم کار کرد. من یادداشت‌هایی هم درباره آنها دارم که اگر فراغت باشد باید راجع به آنها هم کار کنم. به هر حال من از کار روی فلسفه قرون وسطی هدف آموزشی هم داشتم. یک بار یکی از دانشجویانم با محبت به من می‌گفت که من از درس قرون وسطی یک چیز یاد گرفتم. گفتم چه؟ گفت یک دفعه دیدم مسائل می‌تواند خیلی جدی باشد. گذشته، امکانات آینده ماست. کریستیان ولف فلسفه را چنین تعریف می‌کند که فلسفه مطالعه امکانات آینده است و از یک لحاظ کاملاً درست می‌گوید. برای شناخت آینده، باید گذشته را بشناسید.

برای همین باید تاریخ علوم را هم بشناسیم. مهمترین چیز برای ما یک تاریخ تحلیلی علوم است که باعث خواهد شد علوم از حالت مصرفی خارج شود و حالت شناختی پیدا کند. تاروی که این کار نشود ما علم بالفعل نخواهیم داشت و مصرف‌کننده خواهیم ماند. تاریخ علم با تاریخ فلسفه پیوند جدی دارد. وقت آن رسیده است که از خودمان، دانشگاهمان، دانشجویانمان و استادانمان انتظار داشته باشیم.

برای همین است که علاوه بر توجه به فلسفه غرب کارهایی هم درباره تاریخ آشنایی ایرانیان با این فلسفه کرده‌اید؟

اساساً از نظر من کارهایی که درباره ورود فلسفه به ایران کرده‌ام با آنهایی که درباره فلسفه غرب است یکی است. اگر بخواهید سطحی نباشید و تصورتان از فلسفه غرب سطحی نباشد باید همین تاریخچه‌اش و نحوه برخورد ما ایرانی‌ها را با آن ببینید تا بتوانید راهتان را پیدا کنید. شما اگر راهتان را مرور نکنید کارتان تصنعی است، بازی است، جدی نیستید. سرنوشت ایران جدید در همین دویست سال گذشته شکل گرفته است. باید این توجهات تاریخی را داشت.

توجهتان به تاریخ فلسفه غرب هم از همین جهت است، توجه به ریشه‌های فلسفه جدید؟

برای من تقابلی میان فلسفه قدیم و جدید وجود ندارد، تقابلی میان فلسفه اسلامی و غربی میان فلسفه اروپایی و تحلیلی وجود ندارد. برای من یک تقابل هست: سطحی یا عمیق. من فلسفه تحلیلی کار نکردم اما تا آنجا که درمی‌یابم ویتگنشتاین عمیق‌ترین فیلسوف قرن بیستم است. اما اگر کسی از سر تقلید بگوید چون ویتگنشتاین یا در سطح پایین‌تر برتراند راسل هست، پس کانت و هگل و برگسون را نخوانیم، این برایم قابل قبول نیست. در مورد کانت و هگل و ملاصدرا اگر کارتان سطحی باشد هیچ ارزشی ندارد ولی در مورد هیوم اگر نگاهتان عمیق باشد، درخشان است. من هیومی نیستم اما صلابتش را می‌بینم. به نظر من چیزی نادرست است که

سطحی باشد. در فلسفه هر چیز که عمق ببخشد درست است. فلسفه برای آموزش است و آموزش یعنی مبارزه با سطحی‌نگری و جهل مرکب.

یعنی شما صدق و کذب را به اصطلاح بین‌الیهالین می‌گذارید؟

صد در صد. اگر بخواهید استفاده آموزشی بکنید باید این کار را بکنید. بهترین نمونه سقراط است. هر پاسخی به او می‌دهی، اشکال آن را به رخ می‌کشد. او تنها می‌خواهد شما را ارتقا دهد. در آخر این ارتقاء هم به جواب نمی‌رسید و نتیجه نمی‌گیرید. شما با او از مغاره خارج می‌شوید اما بعد به شما نشان می‌دهد که هنوز در مغاره‌اید، ولی با اطلاعات بیشتر. برای من اصل این است. حتی نتیجه‌ای هم که شما در علم می‌گیرید همیشه موقت است، چون تاریخ علم ادامه دارد. علم و فلسفه از این جهت به هم کمک می‌کنند. وقتی فیلسوف خیلی سطحی می‌شود علم می‌تواند به او هشدار بدهد و بالعکس. در مورد دین هم همین‌طور است. در برنامه‌ای از کشیشی پرسیدند که به خدا اعتقاد داری؟ گفت بله اما نه مثل کودکی‌ام. این همان تعامل و عمقی است که ایجاد می‌شود. فلسفه همین استمرار در تفکر است و می‌تواند به جامعه عمق ببخشد و آن را هشدار کند. وقتی در فلسفه و علم، پژوهش مستمر وجود نداشته باشد، رکود است. خود اختلاف نظر به لحاظ آموزشی می‌تواند مفید باشد. ملاک سطحی و غیرسطحی بودن همین استمرار در تحقیق و تفکر و توسع تفکر است، یعنی توسع بخشیدن به تفکر و بازکردن افق فکر. فلسفه باید توسع در تفکر ایجاد کند. موضع محدود هر فیلسوفی قابل انتقاد است و این طبیعی است، اما خواندن آنها همان توسع بخشیدن به تفکر است. به همین دلیل برای من درد فلسفه، درس فلسفه است. فلسفه روش تعلیم و تربیت است. اصل نهایتاً آن تربیت است و رسیدن به هشیاری و آگاهی. به خود فلسفه هم نباید کودکانه اهمیت داد. ممکن است فلسفه باشد اما اصلاً تفکر نباشد. خود تفکر، خود غور و تفحص در فرهنگ معنوی و ذهنی انسان مهم است. آن تجسس و پژوهش مهم است. فلسفه شیء نیست که بگوییم این خوب درست شده و آن خوب درست نشده است. فلسفه وسیله‌ای است برای ایجاد عمق. حتی اگر نفی فلسفه هم ایجاد عمق کند! اشکالی ندارد. آنچه برای جامعه خطرناک است، سطحی بودن است.

اگر کشورهای دیگر از این جنبه فلسفه استفاده‌شان را کرده‌اند و تمام شده است، به نظر من در اینجا این امر باید شروع بشود، چون شروع هم نشده است.

تجدیدی که در ایران هست از منوال فکری قرن هجدهم اروپا و امثال ولتر آمده و به تعبیر هگل در پدیدارشناسی نوعی اصالت صورت است، نوعی مصرف‌گرایی و فایده‌گرایی است. برای استفاده صورت را اصل قرار می‌دهیم و به محتوا کاری نداریم. در نتیجه، این استفاده و مصرف، ملاک اصلی شناخت و آموزش می‌شود. این اندیشه در قرن هجدهم در اروپا زیربنای نسبتاً عمیقی دارد که آخر قرن به انقلاب صنعتی انگلستان منجر شده است و چون تبدیل به قدرت شده، جنبه مثبت هم پیدا کرده. اما تجدد در کشورهای مثل ایران و غیره، چون ریشه ندارد و سنت فکری خودمان هم نیست، ملاک ما شده است مصرف نتیجه تفکر غربی. اگر فلسفه بتواند آگاهی بدهد، جلوی این مصرف‌گرایی را می‌گیرد، جلوی اینکه شما فریب بخورید و امور

در اصل بی مصرف را مصرف کنید. فلسفه چون حالت تأملی دارد می تواند در برابر این جریان جنبه آموزشی خیلی اصیلی داشته باشد. با این مصرف زدگی، خود علوم و حتی فن و تکنولوژی ضربه می خورد. فن اگر دائماً جستجو نشود که فن نیست. اگر علم بدون عمل فایده ندارد، عمل بدون علم هم نه فقط فایده ندارد بلکه اصلاً خطرناک است. در ایران گاهی اسم مصرف را علم گذاشته اند. شما هر جای دنیا بگویید علم، همه می گویند «علم خوب است». اما در ایران وقتی می گویند «علم خوب است» معلوم نیست درباره چه علمی صحبت می کنند. صرفاً تکرار است و در حقیقت همان مصرف را علم تلقی می کنند. «علم خوب است»، یعنی مصرف خوب است.

مسائل واحد را در ایران و غرب نباید به یک صورت طرح کرد. قدری فی نفسه را کنار بگذاریم و مسائل را لنفسه ببینیم. توجه داشته باشیم که فاعل شناسا ما ایرانی ها هستیم. مسائل آنها ممکن است خودبه خود حل شده باشد. ولی در جامعه ما و در شرایط ما مسائل باید جور دیگری طرح شود. در اینجا طرح آنها به صورت طوطی وار به کلی بی فایده است. چون به این صورت جنبه انضمامی پیدا نمی کند. یک چیز انتزاعی است که شما شنیده اید و تکرار می کنید. درحقیقت یک شعار است. همین شعاری است که اسباب تفتیش و مرعوب کردن دیگران است. حتی خود علم تا حالت بومی پیدا نکند، علم نمی شود. علم باید به صورت بومی تحقق پیدا کند.

بحث هگل درباره روشنگری فرانسه به نظر من شاهکار است. می گوید منورالفکران فرانسوی خیال می کنند همه چیز شوخی است، با شوخی و طنز و متلک می خواهند از عقاید مردم انتقاد کنند. اگر عقل از طنز و شوخی استفاده می کند که ایمان را از صحنه خارج کند برای این است که آن ایمان هم جدی نیست. اگر آن ایمان جدی باشد، این شوخی نمی تواند بر آن اثری بگذارد. در نتیجه اصلاً تقابلی وجود ندارد. چیزی که هست فساد جوهر فرهنگ است. به همین ترتیب اگر علمی آنقدر پایین است که تفکر را می خواهد طرد کند، خودش ارزشی ندارد. برای همین هگل می گوید آنچه در روشنگری صدمه خورده ایمان نیست، بلکه خود عقل است. چون آنقدر با شوخی و طنز و اینها ظاهر شده که گویی اصلاً نیست.

دو تا از فیلسوفانی که درباره آنها کار کرده اید با علم نسبتی ندارند و حتی شاید مخالف آن اند، یعنی هگل و هیدگر، که در ایران هم فلسفه شان با سوء تفاهم های زیاد همراه بوده، ممکن است درباره این دو توضیح بدهید؟

هگل به نحو خاص مخالف علم نیست. مخالف آن مفهوم از علم است که در عصر روشنگری رایج شده است که به نظر هگل روشنایی جزئی و کاذبی است (این را هم به یاد داشته باشید که روشنفکری در آلمان کالای اجنبی است و با تجدد از بالا و استبداد منور فردریک کبیر وارد آلمان می شود). برای هگل علم برای کامل بودن باید صورت کلی پیدا کند. به همین جهت به نظر او فلسفه می تواند علم باشد. برای همین هم نام کتابش را دائرة المعارف علوم فلسفی گذاشته است. او می خواهد دید وسیع تری نسبت به علوم به ما بدهد و تصور می کند کانت الگوی محدودی برای ارزیابی شناخت به دست داده است و آن الگوی محدود علم نیوتنی است. به نظر هگل او نفس علم نیوتونی را خارج از شناخت قرار داده است.

هیدگر را به اندازهٔ هگل کار نکرده‌ام ولی به نظر من او هم علوم را نفی نمی‌کند. بلکه نسبت به فراموشی ساحت وجود تذکر می‌دهد. بحث او دربارهٔ علم جنبهٔ فرعی دارد و البته او به جنبه‌های دیگری هم اهمیت می‌دهد. در تحلیلش دربارهٔ کانت - که شاید تحریف کانت هم باشد اما به‌رحال جالب است - شأن تخیل را در حد علم بالا می‌آورد.

وضع آموزش فلسفه را در ایران چه‌طور می‌بینید؟ آیا مطلوب است؟

البته که مطلوب نیست. ولی این خاص فلسفه نیست کل آموزش‌های ما مشکل دارد. ولی به هیچ‌وجه هم تصور نمی‌کنم با یک برنامه‌ریزی ساده و با عوض کردن اسم دو تا درس و افزودن یک درس اضافی وضع درست بشود. یک همت واقعی می‌خواهد. درست است که جو کلی، خیلی مساعد نیست، ولی خود ما معلم‌ها هم مقصر هستیم. باید با اعتقاد بیشتری کار بکنیم تا نتیجهٔ بهتری حاصل شود. معلم فلسفه باید آرمان داشته باشد و بخواهد که فرهنگ‌ساز شود. البته این را هم بگویم که وضع نسبت به اولین کلاس‌های من خیلی بهتر شده است. اما الان هم باید بیشتر همت کنیم. به‌ویژه باید ارزیابی‌هایمان را درست کنیم. اگر دانشجویی که واقعاً کار کرده و با استعداد است، درست تشخیص داده شود، خیلی وضع بهتر می‌شود. همین عدم اعتقاد به ارزیابی درست، بچه‌ها را دل‌سرد کرده است. با این همه الان گاهی بچه‌هایی که در کلاس‌های فلسفه می‌آیند باهوش‌اند و فلسفه آنها را می‌گیرد. اما باید سعی کنیم تا فلسفه را انتقال دهیم. می‌گویند در ژاپن هفت هشت ترجمهٔ مختلف از آثار کانت هست اما اینجا چنین نیست.

ترجمه‌های آثار فلسفی به فارسی را چه‌طور می‌بینید؟

بعضی‌هایش خوب است مثل تهیدات کانت با ترجمه دکتر حداد عادل یا ترجمهٔ اخلاق اسپینوزا از دکتر جهانگیری. اما ترجمه‌های بد و نامفهوم هم زیاد است.

نظرتان دربارهٔ نسبت فلسفه غرب و فلسفهٔ اسلامی چیست؟

این تصور که اگر فلسفهٔ غرب کار کنیم از فلسفهٔ اسلامی فارغ می‌شویم یا اگر فلسفهٔ اسلامی کار کنیم از فلسفهٔ غرب فارغ می‌شویم درست نیست. هرکدام از این فلسفه‌ها را که بخواهیم عمیق کار کنیم ناگزیر به آن یکی هم توجه خواهیم کرد. تقابل در سطح است. کانت سطحی یا ابن‌سینای سطحی هر دو بی‌فایده‌اند. البته جنبهٔ بومی مطالعاتمان را هرگز نباید فراموش کنیم. به‌رحال ما در اینجا مطالعه می‌کنیم. کانت را به‌عنوان یک ایرانی می‌خوانیم. بحث و درکی که اینشتین که در جوانی عضو یک انجمن کانت‌شناسی بوده است دربارهٔ کانت دارد، مسلماً خیلی عمیق است ولی الزاماً آنچه ما در کلاس‌هایمان و در اینجا لازم داریم نیست و نمی‌تواند باشد.

راستی، دربارهٔ حساسیت خود نسبت به استفاده از تعابیر زبان‌های خارجی هم توضیح بدهید.

استفاده از این تعابیر غربی خیلی وقت‌ها نوعی سفسطه است. ما سفسطهٔ ذهنی خودمان را در قالب کلمات غربی می‌پوشانیم و نقاب روی سفسطه می‌گذاریم. فرضاً من اگر بگویم اصالت عقل این‌طور و آن‌طور است می‌شود بحث کرد و فهمید، اما وقتی بگویم راسیونالیسم غربی خطرناک است. لفظ راسیونالیسم اینجا برای ترساندن است. اگر به جای آن بگویم تعقل دیگر این حالت را ندارد و می‌شود درباره‌اش فکر کرد. با آلوده کردن زبان فارسی پیشرفت و تجدد

حاصل نمی‌شود. البته روشن است که منظورم سرهنویتی نیست. عربی برای ما مثل لاتینی برای زبان‌های اروپایی است. منظورم سرهنویتی نیست و آن را کار غلطی می‌دانم. اما در زبان نباید تظاهر کرد. استفاده از تعابیر غربی خیلی وقت‌ها تظاهر هم هست. همه باید زبان خارجی یاد بگیرد، خوب هم یاد بگیرد، اما زبان مادری را آلوده نکنید. این انحطاط ماست. برای همین به نظر من هیچ بد نیست که در این مورد کمی هم تعصب نشان دهیم.

شما درباره سید جمال هم کار کرده‌اید که فیلسوف نیست، بد نیست به او هم اشاره‌ای بکنید.

بله به او علاقه‌مند شدم چون تصور می‌کرد با وارد کردن فلسفه‌های جدید و علمی به کشورهای اسلامی این کشورها اعتلا پیدا می‌کنند. به نظر او اسلام ضعیف شده چون از علوم دور افتاده است. این موضع کلی اوست که به ورود فلسفه‌های جدید به ایران مربوط است. نکته دیگر اینکه حرف‌های او گاهی متناقض است. در بعضی از حرف‌هایش دفاع از فلسفه هست و در بعضی دیگر - مثل نیچریه - از فلسفه بد می‌گوید. در مقابل او سید احمدخان است که در مورد او هم تحقیق کرده‌ام و درست است که از انگلیسی‌ها لقب «سر» گرفته است اما شخصاً آدم خائنی به نظر نمی‌آید. او تصور می‌کرد راهی نمانده است. اما سید جمال فیلسوف به معنای درست کلمه نیست. در مواقع مختلف سخنان مختلف می‌گوید که اقتضای مرد سیاسی بودن اوست. بیشتر مصلح اجتماعی و مدافع تجدد اسلام و اتحاد مسلمانان است. او شخصیت دوپهلویی دارد.

اگر تجدد و فلسفه ما تکرار سخنان کانت یا ملاصدرا نباید باشد (هرچند آنها را باید بیاموزیم)، فلسفه بومی و تجدد بومی ما چیست و چه می‌تواند باشد؟

به عقیده من یک سنت واقعی داریم و یک سنت کاذب. به همین ترتیب یک تجدد واقعی هست و یک تجدد کاذب. تجدد کاذب و سنت کاذب را باید نفی کرد. صلابت سنت واقعی مان، که شخصیت ماست، و تجدد واقعی و وقوف به علوم و معارف جدید و مشارکت در آنها باهم تقابلی ندارند و باید آنها را به دست آورد و حفظ کرد. تجدد وقتی واقعی است که براساس ریشه‌های اصلی باشد. آن وقت است که با حیات مستمری مواجهیم که هم سنت است و هم تجدد. مسائل فرهنگی را با شعار نمی‌شود حل کرد. تجدد وقتی اصیل است که ریشه در سنت اصیل دارد. سنت وقتی اصیل است که استمرار حیات خودش را ممکن می‌سازد. سنت دفیینه نیست، ریشه درخت تجدد است. ریشه، رشد نیست، اما شرط رشد است. برای تشخیص سنت واقعی و تجدد واقعی است که فلسفه لازم است.

البته همه چیز هم به اراده ما نیست، ما در دل تاریخ هستیم. اما حداکثر کارمان را باید بکنیم، نتیجه‌اش البته دست ما نیست. اما شاید همین کارهای کوچک این نسل که فراموش می‌شود، در سال‌های آتی نتیجه دهد. با این امید است که شاید گره‌هایی باز شود.

به عنوان آخرین سؤال، خیلی از شاگردان سال‌های قبل شما استادان فعلی فلسفه‌اند، توصیه شما

به این اشخاص چیست؟

همیشه دانشجو بماند.

کتابشناسی دکتر مجتهدی

سید ابراهیم اشک شیرین

الف. کتاب‌ها

۱. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب (مجموعه مقاله، مشتمل بر: ۱. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب؛ ۲. مسیحیت مشخصه فرهنگ غرب؛ ۳. مبلغان مسیحی و متکلمان شیعی در عصر جدید؛ ۴. فلسفه در ایران دوره صفوی به روایت شاردن، جهانگرد فرانسوی؛ ۵. گنجینه لغت از قرن ۱۱ هجری؛ ۶. عباس میرزا و مسأله تجدد؛ ۷. خاطرات اوژن بوره؛ ۸. نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت؛ ۹. حسینقلی آقا: چهره متجدد عصر قاجاریه به روایت کنت دوگوییونو؛ ۱۰. میرزا ملکم‌خان و اصول نظری نظام پیشنهادی او؛ ۱۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب؛ ۱۲. افضل‌الملک کرمانی مترجم رساله گفتار دکارت؛ ۱۳. قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر فلسفه دکارت؛ ۱۴. ذکر فلاسفه بزرگ غرب در کتاب بدایع‌الحکم؛ ۱۵. بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و اولن^(۱) فیلسوف فرانسوی؛ ۱۶. آقاعلی حکیم مدرّس زنوزی [(طهرانی)] و بدیع‌الملک میرزا؛ ۱۷. بدیع‌الملک میرزا و علی‌اکبر مدرّس حکمی؛ ۱۸. خانواده امامقلی میرزا عمادالدوله و پسرش بدیع‌الملک میرزا؛ ۱۹. محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و...، ۱۳۷۹، وزیری، ۳۵۶ + [۱۸] ص؛ (← بخش د: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب)

۲. پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل (براساس کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل اثر ژان هیپولیت)، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، وزیری، ۲۵۴ ص؛ چ ۳. ۱۳۸۳.

۳. چند بحث کوتاه فلسفی (مشتمل بر: ۱. مقدمه‌ای بر فلسفه علوم؛ ۲. وجوه اختلاف منطق و روانشناسی؛ ۳. روانشناسی از نظر ژان پل سارتر؛ ۴. مقدمه‌ای بر فلسفه اخلاق؛ ۵. هانری برگسن)، تهران، ابوریحان، ۱۳۴۸، رقی، ۶۰ ص.

۴. دربارهٔ هگل و فلسفه او (مجموعهٔ مقالات مشتمل بر: ۱. زندگی‌نامهٔ هگل؛ ۲. تتبعات هگل جوان در کلام مسیحی؛ ۳. هگل در ینا؛ ۴. نظر هگل دربارهٔ مسئلهٔ شک؛ ۵. دیالکتیک در فلسفهٔ هگل؛ ۶. مقام انسان در فلسفهٔ هگل؛ ۷. فلسفهٔ تاریخ از نظرگاه هگل؛ ۸. تاریخ فلسفه از نظرگاه هگل؛ ۹. هنر از نظرگاه هگل. ضمائیم: ۱. رابطهٔ پدیدارشناسی و منطق در بینش هگل؛ ۲. بحثی در منطق هگل)، تهران امیرکبیر، ۱۳۷۰، وزیری، ۱۶۲ص؛ چ ۲. ۱۳۷۶.
۵. دکارت و فلسفهٔ او، تهران امیرکبیر، ۱۳۸۲، وزیری، ۲۳۸ص.
۶. دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر، تهران، سروش، ۱۳۷۶، وزیری، ۱۷۴ص؛ (← بخش ج: دونس اسکوتوس و فلسفهٔ او)
۷. سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید (مشمول بر: ۱. سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید؛ ۲. سید جمال‌الدین اسدآبادی و ردِّ فلسفهٔ نیچری؛ ۳. سید جمال‌الدین و ارنست رنان)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳، وزیری، ۱۰۳ص.
۸. فلسفهٔ تاریخ (مشمول بر: ۱. فلسفهٔ تاریخ در سنت فرهنگی چین؛ ۲. اعتقادات دینی در هندوستان و مسئلهٔ تاریخ؛ ۳. اسطوره و مفهوم سرنوشت در فرهنگ یونان باستان؛ ۴. تاریخ و فلسفهٔ آن از نظرگاه مورخان یونانی و رومی دورهٔ باستان؛ ۵. فلسفهٔ تاریخ برحسب سنت انبیا؛ ۶. یک نمونه از فلسفهٔ تاریخ در معارف اسلامی (ابن‌خلدون)؛ ۷. ژان باتیست ویکو؛ ۸. منتسکیو؛ ۹. هرِدِر و نظرگاه خاص او در فلسفهٔ تاریخ؛ ۱۰. ملاحظات در فلسفهٔ تاریخ هگل؛ ۱۱. نظر چند متفکر دیگر در فلسفهٔ تاریخ [از آدم اسمیت تا توین بی])، تهران، سروش، ۱۳۸۱، وزیری، ۱۸۸ص؛ (← فلسفهٔ تاریخ از نظرگاه هگل؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او)
۹. فلسفه در قرون وسطی (مجموعهٔ مقالات مشتمل بر: ۱. فلسفه و مسیحیت؛ ۲. اگوستینوس؛ ۳. دیونوسیوس اریوایغی معروف به دیونوسیوس مجعول؛ ۴. ژان اسکات اریژن و فلسفهٔ عرفانی او؛ ۵. نزاع در مسئلهٔ کلیات در قرون وسطی؛ ۶. آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطی؛ ۷. طماس اکوینی و براهین اثبات وجود خداوند)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹، وزیری، ط + ۲۹۲ص.
۱۰. فلسفهٔ نقادی کانت، تهران، نشر هما، ۱۳۶۳، وزیری، ۱۲۲ + [۱۲]ص؛ چ ۲. امیرکبیر، ۱۳۷۸، چ ۳، ۱۳۸۰.
۱۱. فلسفه و غرب (مجموعهٔ مقالات شامل: ۱. فلسفه و غرب؛ ۲. بحثی در مبانی فلسفهٔ غرب در عصر جدید؛ ۳. فلسفه و پژوهش؛ ۴. بحثی در حاشیهٔ مسئلهٔ رسالت دانشگاه‌ها؛ ۵. آبلار و مسئلهٔ فلسفه؛ ۶. دونس اسکوتوس و فلسفهٔ او؛ ۷. دکارت و مابعدالطبیعه؛ ۸. تحلیل سه نامهٔ متوالی دکارت به شاهزاده خانم الیزابت پالاتین؛ ۹. نامه‌های دکارت به شانوت؛ ۱۰. شلینگ و فلسفهٔ او؛ ۱۱. تلخیص و اقتباس از متون اصلی شلینگ؛ ۱۲. منطق هگل و تاریخ فلسفه؛ ۱۳. هگل و اسپینوزا)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰، وزیری، ۳۸۶ص.
۱۲. مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی (با همکاری حسین کلباسی، عبدالرزاق حسامی‌فر، حمید طالب‌زاده، محمدایلخانی و سارا ایلخانی)، تهران، پژوهشگاه علوم

انسانی، ۱۳۷۹، وزیری، ۳۵۶ ص.

۱۳. منطق از نظرگاه هگل (به ضمیمه توضیح برخی اصطلاحات فنی فلسفه هگل)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۷، وزیری، ۳۳۰ ص؛ چ ۲. علمی و فرهنگی؛ (← بخش ج: رابطه پدیدارشناسی و منطق در بینش هگل)

ب. ترجمه‌ها

۱. ژان وال، علیّت؛ در: کتاب بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و دیگران، تهران، خوارزمی، رقعی، ۱۳۷۰، ص ۳۵۳-۳۱۳؛ چ ۲، ۱۳۸۰.

۲. مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا) نوشته هانری کرین (به ضمیمه متن فارسی المشاعر بدیع الملک میرزا عمادالدوله)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، وزیری، ۲۴۴ ص (۱۱۲-۱ مقدمه)

ج. مقالات

۱. آبلار و مسأله فلسفه، فلسفه (دوره جدید)، س ۱، ش ۱، پاییز ۱۳۷۹، ص ۳۵-۵۰.
۲. آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطی؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۲۲۶-۱۸۳، خلاصه‌ای از آن؛ در: کیهان فرهنگی (به نام: فلسفه، اسلام و غرب «آشنایی غربیان...»)، س ۹، ش ۷۱ (دی ماه ۱۳۷۱)، ص ۲۴-۲۰.
۳. اسطوره و مفهوم سرنوشت در فرهنگ یونان باستان (بحثی در زمینه فلسفه تاریخ)، فلسفه (دوره جدید)، ش ۲ و ۳ (پاییز و زمستان ۱۳۸۰)، ص ۲۴-۱۱؛ در: فلسفه تاریخ، ص ۴۸-۳۹.
۴. اصفهان دوره صفوی؛ بحثی در وضع فنّ و صنعت و آموزش آن، نامه فرهنگ (ویژه آموزش و پرورش و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۴۵ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۱۲۳-۱۱۶.
۵. افضل الملک کرمانی مترجم رساله گفتار دکارت، راهنمای کتاب، س ۱۸، ش ۶-۴ (تیر - شهریور ۱۳۵۴)، ص ۳۲۳-۳۱۳؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۱۲-۲۰۱.
۶. اگوستینوس؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۹۶-۳۹.
۷. اولین منتقدان و مفسران نقادی کانت در کشور آلمان، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، س ۲۹، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۷۰)، ص ۳۳-۱۴.
۸. بحثی در منطق هگل؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۱۵۰-۱۴۵.
۹. بدایع الحکم میرزا عمادالدوله و اولن فیلسوف فرانسوی، راهنمای کتاب، س ۱۹، ش ۱۱-۱۳ (بهمن - اسفند ۱۳۵۵)، ص ۸۱۵-۸۰۷؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۴۵-۲۵۲.
۱۰. بدیع الملک میرزا و میرزا علی اکبر مدرس حکمی یزدی؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۸۸-۲۶۵.
۱۱. به چه معنی فلسفه دکارت مبتنی بر اصالت عقل است؟ فلسفه (دوره جدید)، ش ۴ و ۵ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ص ۲۲-۵؛ در: دکارت و فلسفه او، ص ۱۴۰-۱۲۵.

۱۲. تاریخ فلسفه از نظرگاه هگل، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۵ (پاییز ۱۳۶۰)، ص ۱۵۳-۱۴۰.
۱۳. تتبعات هگل جوان در کلام مسیحی؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۳۷-۲۳.
۱۴. حسینقلی آقا: چهره متجدد عصر قاجار به روایت کنت دوگوبینو؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۵۴-۱۴۳.
۱۵. خاطرات اوژن بوره (رقابت مبلغان کاتولیک و پروتستان در ایران عهد محمدرشاه قاجار)؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۳۰-۱۱۵.
۱۶. خانواده امامقلی میرزا عمادالدوله و پسرش بدیع‌الملک میرزا (حکومت قبیله‌ای و فرهنگ تجدد)؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۳۰۸-۲۸۹.
۱۷. در باب لایب نیتس و فلسفه او، کیهان فرهنگی، س ۸، ش ۷ (دی ماه ۱۳۷۰)، ص ۱۷-۱۳.
۱۸. دونس اسکوتوس و فلسفه او؛ در: مهدوی نامه. تهران، هرمس، ۱۳۷۸، وزیری، ص ۶۹۰-۶۳۷؛ در: فلسفه و غرب، ص ۱۶۸-۱۱۵ (بخش الف: دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر).
۱۹. دیالکتیک در فلسفه هگل، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۲ (پاییز ۱۳۵۵)، ص ۱۰۸-۹۶؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۸۲-۷۰.
۲۰. دیونوسیوس اریوباغی معروف به دیونوسیوس مجعول^(۱)؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۱۱۹-۹۷.
۲۱. ذکر فلاسفه بزرگ غرب در کتاب بدایع‌الحکم، راهنمای کتاب، س ۱۸، ش ۱۲-۱۰ (دی و اسفند ۱۳۵۴)، ص ۸۳۴-۸۲۷؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۴۴-۲۳۷.
۲۲. رابطه پدیدارشناسی و منطق در بینش هگل، کیهان فرهنگی، س ۴، ش ۸ (آبان ۱۳۶۶)، ص ۱۶-۱۴؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۱۴۴-۱۳۵.
۲۳. رابطه مابعدالطبیعه و روش در نظام فکری دکارت، فلسفه (دوره جدید)، ش ۶ و ۷ (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، ص ۳۹-۳۱.
۲۴. رابطه مقولات فاهمه و استدلال جدلی الطرفین در فلسفه نظری کانت، فرهنگ، کتاب ۴ و ۵ (بهار و پاییز ۱۳۶۸)، ص ۲۱۹-۱۸۹.
۲۵. روانشناسی از نظر ژان پل سارتر؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۳۰-۲۵.
۲۶. زندگی‌نامه هگل، مجله دانشکده، س ۲، ش ۶، ۱۳۵۵، ص ۹۷-۸۹؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۲۲-۱۳.
۲۷. ژان اسکات اریژن^(۲) و فلسفه عرفانی او، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۲۸، ش ۱ و ۲ (ش پیاپی ۱۱۳ و ۱۱۴)، (بهار و تابستان ۱۳۶۹)، ص ۱۶۳-۱۲۵؛ در: فلسفه در قرون

وسطی، ص ۱۵۳-۱۲۱.

۲۸. سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۳ (بهار ۱۳۵۶)، ص ۹۴-۱۱۱؛ در: سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، ص ۳۱-۱۳.

۲۹. سید جمال‌الدین اسدآبادی و ردّ فلسفه نیچری، سخن، دوره ۲۶، ش ۳ (دی و بهمن ۱۳۵۶)، ص ۳۱۷-۳۰۵؛ در: سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، ص ۴۸-۳۳.

۳۰. شناخت روش علوم براساس فلسفه نظری کانت، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه)، ش ۶ (پاییز ۱۳۶۱)، ص ۳۱-۱۹.

۳۱. شهرت تاریخی ولتر در ایران، تاریخ معاصر، س ۸، ش ۲۹ (بهار ۱۳۸۳)، ص ۲۹-۷.

۳۲. طماس آکونی و براهین اثبات وجود خداوند؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۲۷۵-۲۲۷.

۳۳. عباس میرزا و مسأله تجدد؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۱۳-۹۳.

۳۴. علم جدید و مبانی نظری مابعدالطبیعه در فیزیک اسحق نیوتن، معارف، دوره ۳، ش ۲ (مرداد - آبان ۱۳۶۵)، ص ۸۲-۷۱؛ ترجمه عربی آن العلم‌الجديد والأسس النظرية لمابعدالطبیعة فی فیزياء إسحق نیوتون، العلوم الإنسانیة، ش ۳، ۱۳۶۹، ص ۸۴-۷۸.

۳۵. فلسفه تاریخ از نظرگاه هگل، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۴ (پاییز ۱۳۵۶)، ص ۸۹-۷۷؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۱۰۴-۹۳ (بخش الف: فلسفه تاریخ، ۱۵۴-۱۴۵).

۳۶. فلسفه در ایران دوره صفوی به روایت شاردن جهانگرد فرانسوی قرن هفدهم میلادی؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۷۶-۶۱.

۳۷. فلسفه و غرب، فرهنگ (ویژه غرب‌شناسی)، س ۱۰، ش ۴ (پیاپی ۲۴)، (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۳۶-۱۹؛ در: فلسفه و غرب، ص ۳۲-۱۷.

۳۸. فلسفه و مسیحیت؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۸-۱.

۳۹. فلسفه‌های ایرانی - اسلامی به روایت کنت دوگوبینو، تاریخ معاصر ایران، س ۶، ش ۲۳ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۲۲۸-۲۰۵.

۴۰. قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر دکارت، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۲۵، ش ۱-۵ (پاییز ۱۳۶۲)، ص ۱۷۳-۱۵۳؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۳۵-۲۱۳.

۴۱. کریستیان ولف^(۱) و فلسفه او، معارف، دوره ۲، ش ۲ (مرداد - آبان ۱۳۶۴)، ص ۷۷-۵۵.

۴۲. گنجینه لغت از قرن یازدهم، آینده، س ۱۱، ش ۴ و ۵ (تیر و مرداد ۱۳۶۴)، ص ۲۷۹-۲۶۶؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۹۲-۷۷.

۴۳. مبلغان مسیحی و متکلمان شیعی در عصر جدید؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۵۹-۴۷.

۴۴. محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۳۴۱-۳۰۹.
۴۵. مسیحیت مشخصه فرهنگ غرب؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۱-۴۶.
۴۶. مفهوم فلسفه در دایرةالمعارف بزرگ فرانسه (قرن هجدهم میلادی)، فلسفه (دوره جدید)، ش ۸ (بهار و زمستان ۱۳۸۳)، ص ۵-۲۰.
۴۷. مقام انسان در فلسفه هگل، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۱ (بهار ۱۳۵۵)، ص ۳۳-۲۲؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۹۳-۱۰۴.
۴۸. مقدمه‌ای بر فلسفه اخلاق؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۴۳-۳۱.
۴۹. مقدمه‌ای بر فلسفه علوم؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۱۷-۷.
۵۰. مقدمه کتاب سیوروت در فلسفه ملاصدرا و هگل، محمدمنصور هاشمی، تهران، کویر، ۱۳۸۳، رقعی، ص ۱۵-۹.
۵۱. ملاصدرا به روایت هانری کرین، خردنامه ملاصدرا، ش ۹-۸ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۴۰-۳۵ (بخش ب: مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا))
۵۲. میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۲۴، ش ۱ و ۲ (بهار و تابستان ۱۳۵۶)، ص ۱۱۸-۹۵؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۰۰-۱۸۱.
۵۳. میرزا ملکم خان و اصول نظری پیشنهادی او، راهنمای کتاب، س ۲۱، ش ۱-۲ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۵۷)، ص ۲۴-۱۴، س ۲۱، ش ۳-۴ (خرداد و تیر ۱۳۵۷)، ص ۲۹۵-۲۸۲؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۸۰-۱۵۵.
۵۴. نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت، راهنمای کتاب، س ۱۸، ش ۱-۳ (فروردین و خرداد ۱۳۵۴)، ص ۴۹-۳۹؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۴۱-۱۳۱.
۵۵. نزاع در مسأله کلیات در قرون وسطی؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۱۸۱-۱۵۵.
۵۶. نظر هگل درباره مسأله شک؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۶۹-۵۹.
۵۷. نگاهی به فلسفه غرب و کلام سنتی ایران (درآمدی بر مباحثه ملاعلی مدرس زنوزی [آقاعلی مدرس طهرانی]) و بدیع‌الملک میرزا، کیهان فرهنگی، س ۸، ش ۴ (مهر ۱۳۷۰)، ص ۱۴-۱۲؛ به نام آقا علی مدرس زنوزی [طهرانی] و بدیع‌الملک میرزا؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۶۴-۲۵۳.
۵۸. وجوه اختلاف منطق و روانشناسی؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۲۴-۱۹.
۵۹. هانری برگسن؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۵۷-۴۵.
۶۰. هگل در ینا؛ در: درباره هگل و فلسفه او، ص ۵۸-۳۸.
۶۱. هنر از نظرگاه هگل، فرهنگ و زندگی، ش ۱۸ (تابستان ۱۳۵۴)، ص ۱۶۵-۱۵۹؛ در:

دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۱۳۱-۱۲۱.

۶۲. یادى از هیدگر، فلسفه (نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۲ (پاییز ۱۳۵۵)، ص ۷-۱.

د. گفتگوها

۱. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب (گفتگو: کریم مجتهدی، علی اصغر محمدخانی و رضا سلیمان حشمت)، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، س ۶، ش ۱۲ (مهر ۱۳۸۲)، ص ۲۱-۱۲.

۲. بحران هویت باطن بحران‌های معاصر (میزگرد: سیدمرتضی آوینی، مسعود ترقی جاه، محمدعلی شعاعی، جواد طباطبایی، علی محمد کاردان، کریم مجتهدی، رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژه بحران هویت باطن بحران‌های معاصر)، س ۳، ش ۱ (ش. م ۹۰)، (بهار ۱۳۷۲)، ص ۲۷-۸.

۳. پیوستگی و گسستگی فرهنگی (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، سید مصطفی محقق داماد، کریم مجتهدی، محمد ایلخانی، رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژه پیوستگی و گسستگی فرهنگی)، دورهٔ ۳، س ۱۴، ش ۵۲ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۵۹-۴۴.

۴. تأثیر فلسفه و حکمت متعالیهٔ اسلامی در فلسفهٔ غرب (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، رضا داوری اردکانی، غلامرضا اعوانی و کریم مجتهدی)، خردنامهٔ صدرا، ش ۵-۶ (زمستان ۱۳۷۵)، ص ۲۲-۵؛ ش ۷ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۲۲-۵؛ ش ۸-۹ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱۸-۵؛ ش ۱۰ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۲۴-۵.

۵. تجدد و سکولاریسم (میزگرد: فرزین بانکی، احمدعلی حیدری، علی اصغر مصلح، حسین کلباسی، کریم مجتهدی، عباس منوچهری و رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژهٔ تجدد و سکولاریسم)، دورهٔ ۳، س ۱۴، ش ۵۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۴۳-۲۶.

۶. شرق‌شناسی (میزگرد: کریم مجتهدی، محمدعلی شعاعی، رضا شعبانی، شهرام پازوکی، محسن خلیجی، غلامرضا اعوانی و رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژهٔ شرق‌شناسی)، دورهٔ ۳، س ۱۱، ش ۴۱ (پاییز ۱۳۸۰)، ص ۴۵-۲۴.

۷. فلسفهٔ معاصر (میزگرد: کریم مجتهدی، محمد ضیمران، محمدرضا ریخته‌گران، نصرالله پورجوادی، رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژهٔ فلسفهٔ معاصر)، دورهٔ ۳، س ۱۱، ش ۴۲ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۳۳-۱۶.

۸. فلسفهٔ هگل در بوتهٔ نقد (میزگرد: آیه‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، کریم مجتهدی، غلامرضا اعوانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی)، خردنامهٔ صدرا، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۱۴-۵.

کتاب‌های آتی

۱. فلسفه و تجدد، انتشارات امیرکبیر (در دست چاپ).

۲. افکار کانت (در دست تهیه).

بعضی آثار فرانسه

1. Karim Modjtahedy, *La chute d'Alam out* (Drame en trois acte), Teheran 1966.
2. -----, "Afzaladdin Kashani, Philosophe Iranian", *Orient*, No^s 45 et 46, 1969, 1^{er}, 2^{er} Trime, PP 55-66.
3. -----, "Ferdowsi et Sohrawardi", *Journal of Faculty of Letters and Human Sciences*, University of Tehran, Year XXXI, 1993-1994, Consecutive Issues 125-128.
4. -----, "Henri Corbin, mesafer de la Philosophie islamo-iranienne en Occident", *Dâreshnâme*, vol. 1, No. 2, Spring and Summer 2003.
5. -----, "Quelques Reflexions Libres sur Le Doute", *Journal of the Faculty of Letters and Human Sciences*, University of Tehran, Year XXXII, 1994-1995, Consecutive Issues 129-132.

خاطراتی شیرین از دوستی دیرین

محمد خوانساری

از سال ۱۳۴۲ که دوست گرانمایه آقای دکتر کریم مجتهدی در زمره کادر آموزشی رشته فلسفه دانشگاه تهران درآمدند به حکم «الأرواحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ مَا تَعَارَفَ مِنْهَا اِئْتَلَفَ...» در دل خود محبتی و کششی نسبت به ایشان احساس کردم و این بنای محبت که آن را از موهبت‌های الهی می‌دانم روز به روز استوارتر و پایدارتر شد.

آنچه به خصوص مرا شیفته ایشان کرد، صفای باطن و روح بی‌آلایش، صراحت لهجه و وجدان اخلاقی بیدار ایشان بود.

در آن سال‌های همکاری در رشته فلسفه که هر دو فراغت بیشتری داشتیم در خارج از دانشگاه نیز با ایشان مصاحبت و معاشرت داشتیم و اوقات زیادی با ایشان می‌گذراندم. از حسن قضا در اطاق‌های کوچک که با دیوارهای چوبی از هم جدا می‌شد و در اختیار استادان قرار می‌گرفت، من و ایشان مدت‌ها هم‌اطاق و همدم بودیم.

دو سفر با ایشان به شمال رفتیم. صفای طبیعت آن سامان، همراه با صفای طینت ایشان روح‌نواز بود. در یک سفر برادر بنده و خانواده و دختر بچه‌های ایشان هم همراه بودند و آنان نیز مجذوب رفتار صمیمی ایشان شده بودند و هنوز از خاطرات شیرین آن سفر یاد می‌کنند.

یک مرتبه هم پیش از انقلاب با ایشان به قم مشرف شدیم و سه چهار روز در آن شهر مقدس - موطنِ کریمه اهل بیت (ع) - ماندیم. هنگام زیارت حال بسیار خوشی در ایشان می‌دیدم حاکی از کمال اخلاص ایشان. دیدم کسی که از هجده سالگی به پاریس رفته و حدود یازده سال در آن شهر و سوسه‌انگیز مانده هیچ خللی در مبانی عقیدتی‌اش وارد نیامده.

چون ایشان علاقه داشتند نحوه تدریس در حوزه را هم از نزدیک ببینند، دو جلسه در درس مرحوم آیت‌الله آقا میرزا هاشم آملی شرکت کردیم. احاطه استاد و حسن تقریر ایشان و حشمت و حرمتی که طلاب برای ایشان قائل بودند، دکتر مجتهدی را سخت تحت تأثیر قرار داد. دو جلسه

هم به درس مرحوم آیت الله شهید مطهری حاضر شدیم.

در آن هنگام، مرحوم شهید مطهری در تهران اقامت داشتند و سرگرم تدریس و تحقیق و تألیف بودند. اما از سال ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۷ هفته‌ای دو روز (چهارشنبه و پنج‌شنبه) مرتباً به قم می‌آمدند و تشنگان معرفت را از چشمهٔ فیاض خود سیراب می‌ساختند. موضوع بحث، مبحث حرکت از کتاب اسفار بود که خوشبختانه به اهتمام انتشارات حکمت از نوار پیاده شده و به چاپ رسیده است. در آن دو جلسه‌ای که ما شرکت کردیم، مطالب بسیار دقیق در سطح عالی در مورد حرکت مطرح بود. طلابی هم که شرکت می‌کردند، در فلسفه مبتدی نبودند و مقدمات آن را قبلاً دیده بودند و چه بسا که خود از جملهٔ مدرّسان بودند.

آقای دکتر مجتهدی در دوران اقامت یازده سالهٔ خود در فرانسه از بطالت و تن‌آسایی برحذر بوده است. به سائقهٔ ذوق و گرایش شخصی رشتهٔ فلسفه را برگزیده و از محضر استادان بنام فلسفه بهره گرفته و با سرمایه‌ای وافر از فلسفهٔ غرب به ایران بازگشته است. مرحوم دکتر یحیی مهدوی با وجود سخت‌گیری بسیار که در انتخاب کادر آموزشی داشتند ایشان را به سهولت به تدریس فلسفه گماشتند. دکتر مجتهدی هم با اجتهاد و کوشش هم‌چنان به مطالعه و تحقیق ادامه داد تا به صورت استادی کارآمد درآمد و در نزد همکاران و دانشجویان از حرمت و محبوبیتی خاص برخوردار شد.

مرحوم دکتر یحیی مهدوی در حق ایشان عنایتی خاص داشت و به پیشنهادهای ایشان ارج می‌نهاد و شاید اگر ابرام و اصرار ایشان نبود، دکتر مهدوی کتاب موناولوژی را به دست چاپ نمی‌سپرد.

این کتاب را دکتر مهدوی هنگام دانشجویی در شهر مون پلیه سال تحصیلی ۱۹۳۲-۱۹۳۳ م. (= ۱۳۱۱-۱۳۱۲ ش) به فارسی برگردانده بود و بسیاری از حواشی شارحان (مانند امیل بوترو و الکس برتراند، هانری لاشلیه) و نیز ترجمهٔ احوال لایب نیتس را هم ترجمه کرده بود اما چون برخی از مترجمان، موناولوژی را به فارسی ترجمه کردند استاد ما در چاپ ترجمه و شرح خود مردّد بودند و سالیان دراز ترجمهٔ شرح احوال لایب نیتس و متن موناولوژی و توضیحات و حواشی آن به صورت دستنویس باقی مانده بود.

مرحوم استاد خود می‌نویسند: «دیرینه دوست ارجمند آقای دکتر کریم مجتهدی دوستار فلسفه و تتبع و صدیق فلسفه در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران که از وجود این ترجمه از موناولوژی از دیرباز مستحضر بودند، به دفعات مرا به طبع و انتشار آن تشویق و ترغیب می‌کردند و معاذیرش را با بزرگواری در لَفَافه ناموَجّه می‌خواندند، و یادآور می‌شدند که برخلاف چهل و اندی سال پیش، اکنون عدهٔ فارغان تحصیل از دوره‌های لیسانس و فوق لیسانس و از آن دو کمتر دورهٔ دکتری در فلسفه و علاقه‌مند به مباحث نظری کم نیست و بیم از تعدّد ترجمهٔ یک اثر به فارسی به جا نخواهد بود...» و بدین سان، استاد به انتشار این اثر ارزشمند تن دادند.

به یمن وجود دکتر مهدوی اشخاصی که برای تدریس در گروه فلسفه انتخاب شده بودند همه استادانی مبرز و شاخص بودند و رشته فلسفه در بین همه رشته‌ها امتیازی خاص داشت. وقتی در دفترگروه و در محضر دکتر مهدوی گرد یک میز می‌نشستیم، در جوّی از صفا و صمیمیت با یکدیگر سخن می‌گفتم. غیبت و بدگویی و سخریه را در آن محفل راه نبود (یاد باد آن روزگاران یاد باد). سخن همه درباره فلسفه بود و حکمت و ادب و نیز درباره این‌که چه باید کرد که دانشجویان به فلسفه و تفکر فلسفی راغب شوند و جویا و پویا و دوستدار تحقیق و مطالعه باشند. چه باید کرد که حیثیت و حرمت دانشگاه و دانشگاهیان محفوظ بماند و روزافزون باشد. اکنون چند تن از آن همراهان روی در نقاب خاک کشیده‌اند. خداوند درجاتشان متعالی فرماید و بر توفیق و کرامت بازماندگان بیفزاید، و دوست گرامی من دکتر مجتهدی را در خدمت به ساحت فلسفه موفق و کامروا بدارد.

دکتر مجتهدی، تجلی پیوند سنت و تجدّد

یوسف نوظهور

۱. مقدمه

نگارش این سطور، صرفاً ادای احترام نسبت به استاد فرزانه‌ای که بیش از چهل سال در راه تعلیم و ترویج تفکر اصیل فلسفی سعی بلیغ کرده، نیست، بلکه بازنمایی گشایش جدیدی در افق اندیشه جدید ایرانی است که اگر به خوبی تبیین گردد، می‌تواند بسیاری از دردهای مزمن فرهنگی ما را درمان کند.

حقیقت این است که در سده‌های اخیر، فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی، برخلاف گذشته بسیار درخشان خود، دچار نوعی خمودی و رکود گردیده است. در بررسی علل و دلایل این وضع، مباحث فراوانی مطرح شده که این مختصر محل پرداختن بدان‌ها نیست. اما از زمانی که نخبگان و اندیشمندان این مرز و بوم به این رکود و خمودگی فکری و فرهنگی اذعان نموده و «خودآگاهی» پیدا کرده‌اند، همواره در راه غلبه بر آن کوشیده و در مسیر توسعه و تعالی، گام نهاده‌اند.

گرچه تعیین تاریخ دقیقی برای پیدایش این «خودآگاهی» دشوار است ولی با اندکی تسامح می‌توان ایران عهد ناصری و به‌طور کلی دوران قاجار را زمانه‌ای به‌شمار آورد که در آن - به‌طور جسته و گریخته - مظاهر تجدّد و زندگانی جدید، مورد توجه ایرانیان قرار گرفته است. البته تبلور تاریخی آن را قطعاً می‌باید در انقلاب مشروطه جستجو کرد. گروهی آن را در تأسیس نهادهای مدنی جدید همچون مجلس تقنین یا عدالت‌خانه جستجو می‌کردند. برخی به اولویت آموزش و مدارس نوین قائل بودند. عده‌ای به دنبال ایجاد ارتش مدرن می‌گشتند و گروهی دیگر گسترش صنعت چاپ و مطبوعات آزاد و مستقل را رکن پیشرفت و توسعه قلمداد می‌نمودند. برخی نیز اصلاح نظام دیوانی یا اقتصادی را وجهه همت خود قرار داده و بعضی دیگر به برانداختن فئودالیسم سنتی و نظام ارباب رعیتی دلبسته بودند. با صرف نظر از اینکه اهداف و اغراض سیاسی هرکدام از این طیف‌ها چه بود، می‌توان گفت اغلب آنها یک یا چند مورد از لوازم یا

الزامات تجدد راگمشده اصلی خود و جامعه ایرانی، تلقی کرده و به دنبال یافتن و سازماندهی آن بودند. غافل از اینکه تجدد، ابتدا می‌باید از دل سنت برآمده و در مقام فکر و اندیشه شکل یافته سپس در قالب نظریه‌های مختلف به صورت بین‌الذهانی تعریف و براساس اولویت‌بندی‌های کم‌هزینه و پربازده - با تکیه بر عقل جمعی و مشارکت همگانی - به منصه ظهور برسد. فرایند تجدد، تدریجی‌الحصول است و هرگونه شتابزدگی در آن نتیجه عکس می‌دهد. براساس آنچه در اینجا آوردیم می‌توان گفت اندیشه تجدد - به معنای حقیقی کلمه - هنوز در ذهن جامعه ما شکل نگرفته است و آنچه که بعضاً از ذهن و ضمیر روشنفکران این مرز و بوم تراویده، گذشته از اینکه در بسیاری موارد با یکدیگر متناقض و ناسازگار بوده، هیچ‌گاه به عمق و جدان جمعی راه نیافته و تبدیل به خودآگاهی عمومی نگردیده است. به گفته یکی از صاحب‌نظران «تجدد، به معنای تفکر درباره طبیعت و ماهیت دوران جدید و درک مفهومی آن، از اندیشه ما غایب است.»^۱ در جای دیگر، همان نویسنده می‌گوید: «ما علی‌رغم حضور در دوران جدید تاریخ جهانی، از نظر اندیشه از آن غایب بوده‌ایم. معنای این سخن آن است که اگرچه به‌طور کلی با انقلاب مشروطیت، دوران جدید تاریخ ایران آغاز شده است، اما تجدد یعنی اندیشه دوران جدید و تفکر در لوازم و الزامات این دوران که می‌توانست حتی پیشتر تا جنبش مشروطه‌خواهی تأسیس شود، امکان‌پذیر نشد.»^۲

تجدد، حقیقتاً به معنی تجدید حیات، بیداری و خیزش فرهنگی است و در این راه می‌باید هم به سرمایه‌های سنت واقف بود و هم از مزیت‌های نسبی زمان حال آگاهی داشت و در انداختن طرحی نو برای آینده، از هر دوی آنها بهره جست.

سعی نگارنده در این مقاله این است که عمده‌تاً برپایه آثار قلمی استاد دکتر مجتهدی،^۳ مسأله سنت و تجدد و لزوم پیوند میان آن دو را از زوایای مختلف مورد امعان نظر قرار دهد. اگر تلاش راقم این سطور، توانسته باشد خطوط کلی موضوع مورد بحث را از نظر استاد ترسیم نماید، به هدف اصلی خود راه یافته است. امیدوارم که چنین باشد.

عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود^۴

۲. سنت چیست و تجدد کدام است؟

تعریف سنت و تجدد، سهل و ممتنع است. چه، به سادگی می‌توان آنچه را که در عالم انسانی میراث قدما و گذشتگان است «سنت» و دستاوردهای امروزی بشر را «تجدد» خواند.^۵ اما گذشته از اینکه «قدیم» و «جدید» مفاهیمی نسبی هستند، تعریف سنت و تجدد نیز به نحوی به یکدیگر وابسته است و شاید بدون تن دادن به نوعی «دور منطقی» نتوان آن دو را تعریف کرد. در اینجا، بی‌آنکه به مباحثی فنی و غیرلازم وارد شویم می‌توانیم به نکته‌ای اشاره کنیم که در روشن ساختن مفاهیم مورد بحث مؤثر است. می‌دانیم مردمانی که در مغرب عالم می‌زیستند، از چندین قرن پیش - به‌ویژه از عهد رنسانس به این سو - حیات تازه‌ای پیدا کردند. این تجدید حیات، شئون مختلف زندگی بشر را درنوردید. عرصه هنر، دین، علم، فلسفه، اخلاق، مدنیت و سیاست و

فرهنگ و... دچار تحولاتی شگرف گردیدند و دنیایی متفاوت از گذشته را برای وی به ارمغان آوردند. البته این تحولات، اصلاً با نوعی برنامه‌ریزی پیشین و سازوکار تعریف شده‌ای صورت نپذیرفت ولی در عین حال، تصادفی هم نبود. بلکه براساس منطقی درونی و نسبتاً هماهنگ با یکدیگر به وقوع پیوست و با مقاومت‌هایی نیز روبرو شد. انسان، هم در عرصه کیهان‌شناسی و هم بر روی این کره خاکی، فضاها و مناطق بکر و تازه‌ای یافت. با پیشرفت در عرصه علم و فناوری، تسلط او بر عالم طبیعت بیشتر شد و با کشف ذخایر زیرزمینی و بسط دانش فنی، انقلابی در صنعت به وجود آمد که مسیر تولید کالا و سرمایه را هموار ساخت. زندگی شهرنشینی رونق گرفت و به دنبال خود، نهادهای متعدد آموزشی و مدنی و بهداشتی و رفاهی را تأسیس کرد. آموزش و تعلیم و تربیت به تدریج عمومیت بیشتری یافت و انسان‌ها حقوق بیشتری از دولت‌های مدرن خود طلب کردند. در یک کلام، بینش و نگرش آدمیان - هم به خود و هم به جهان پیرامون - تغییر یافت. آری، انسان وارد «عصر تجدّد» شده بود.

ممالک متجدد، با تکیه بر قدرت فنی و نظامی خود، میل به گسترش و توسعه قلمرو خویش و دست یافتن به ثروت‌های نهفته در مناطق دیگر جهان پیدا کردند و «فرایند استعمار» شکل گرفت.

استاد ضمن اشاره به خوی استعماری غرب؛ جنبه‌ای دیگر از تقابل میان غرب و ایران را نیز گوشزد کرده و می‌نویسد؛ «تقابل میان مسیحیان و مسلمانان هیچ‌گاه صرفاً نظامی و میدانی نبوده است، بلکه علاوه بر اینکه غریبان سعی می‌کرده‌اند به فنون و علوم موجود در نزد مسلمانان دسترسی پیدا کنند... گاهی به نوعی مبارزه تبلیغاتی بسیار حساب شده دست زده‌اند، که یکی از نادرترین نمونه‌های آن در ترجمه لاتینی کتاب مقدس مسلمانان دیده می‌شود.»^۶ به نظر ایشان در این دوران، غریبان از مسیحیت در جهت نفوذ سیاسی و اقتصادی سود جستند،^۷ اما ایرانیان چندان به جنبه سیاسی و استعماری مسیحیت توجه نداشته و صرفاً آن را به عنوان رقیب اعتقادی در برابر دین اسلام تلقی کرده و در صدد بر ملا ساختن اشکالات موجود در آن^۸ برآمده‌اند. جوامعی که به دلایل مختلف از قافله تجدّد عقب مانده بودند، در برابر قدرت و درخشش «دنیای جدید» احساس ضعف و حیرت می‌کردند. کار برای این‌گونه جوامع، حقیقتاً بسیار سخت گشته بود.

کشور ما ایران، یکی از این جوامع بود. با ساختاری کاملاً سنتی و ناآشنا با این دنیای پیچیده و مرموز و بسیار نقش! «ایران که در آغاز سده نوزدهم، فسرده در انجماد قرون با نظامی استبدادی و خسته از جنگ‌های خانگی، به نهایت سستی رسیده بود، با تلاش آمیخته با حيله و قساوت آقامحمدخان قاجار، بار دیگر به وحدت رسید و زیر لوایی یگانه سازمان یافت. اما دیری نپایید که به سرنوشت محتوم خویش که رویارویی با قدرت‌های بالنده اروپایی بود، گرفتار آمد.»^۹ مسأله‌ای که امروزه تحت عنوان «سنت و تجدّد» مطرح می‌شود، در این مواجهه شکل گرفت. ساده‌ترین کاری که ایرانی می‌توانست انجام دهد، این بود که یکی از این دو را به نفع دیگری کنار بگذارد. مثلاً با یادآوری میراث پرافتخار گذشته خویش، فخر بفروشد و دل خوش کند. اما به

گفته استاد، «آنچه مهم است آگاهی است و الاً بالیدن به اجداد و نیاکان ناشناخته که گیرم فاضل بوده‌اند، نه فقط منجر به آگاهی نمی‌شود، بلکه آنگاه که باستان‌پرستی به صورت شعارهای توخالی رسمی درمی‌آید، خود وسیله‌ای برای تحریف شخصیت و اضمحلال هویت و ذات «ایرانیت» می‌شود. یکی از علائم انحطاط یک قوم، همین افتخارات به معجولاتی است که دائماً او را نسبت به مسائل واقعی اش بیگانه نگه می‌دارد.»^{۱۰}

راه دیگری که ایرانی در پیش داشت این بود که با انکار سنت و یا غفلت از آن، عجلانه درصدد پوشیدن لباس تجدد به تن رنجور خویش برآید. اما این نیز چاره‌ساز نبود، «هر نسلی برای شناخت خود به ناچار باید دوباره به تاریخ برگردد و برای یافتن خود درواقع آن را بازشناسد... خطوط اصلی چهره ما تا حدود زیادی در آیینۀ تاریخ انعکاس می‌یابد و آگاهی واقعی از گذشته به معنایی به خودآگاهی، مبدل می‌شود.»^{۱۱} بنابراین، شخص غافل از گذشته و سنت، فاقد «خودآگاهی» و سردرگم است و چنین فردی قطعاً نمی‌تواند متجدد گردد. اساساً می‌توان گفت «قطع ارتباط ما با تفکر دوران قدیم، به ضرورت عدم امکان تأسیس تفکر دوران جدید را به دنبال داشت و نتیجه قهری آن بود و... درحقیقت بازگشت به اندیشه دوران قدیم و امکان تأسیس تفکر دوران جدید، دو روی یک سکه‌اند و این بی‌آن ممکن نیست.»^{۱۲}

بنابراین، هیچ‌کدام از دو طریق مذکور، یعنی قربانی کردن یکی از این دو سنت و تجدد به پای دیگری، معقول و میسر به نظر نمی‌رسد.

اگر فرآیند ورود به دنیای جدید را تحت عنوان «توسعه» تعریف کنیم، در این صورت با مسائلی همچون انتخاب الگوی توسعه، تعریف شاخص‌ها و اولویت‌ها و از همه مهم‌تر، تعیین محورهای اصلی آن مواجه می‌شویم. توسعه در دنیای غرب، تا حدود زیادی به‌طور ناخودآگاه رخ داد و محور اصلی آن قطعاً اندیشمندان آن دیار بودند. به عبارت دیگر اروپاییان در پی‌ریزی دنیای جدید، الگویی پیش روی خود نداشتند، البته مراد این نیست که از دستاوردهای اقوام دیگر بهره نبردند. ولی در جوامع درحال توسعه، انتخاب الگو و مدخل و محور توسعه، بسیار اساسی بود و کوچک‌ترین خطایی در آن نتایج جبران‌ناپذیری در پی داشت.

۳. فلسفه و مسأله سنت و تجدد

در مطالب پیشین اشاره کردیم که تجدد حقیقی، تحولی است که ابتدا در حوزه تفکر و اندیشه رخ می‌دهد. از دیگر سو، تفکر حقیقی هم قطعاً مبتنی بر ریشه‌های عمیقی در سنت گذشته است. به عبارت دیگر، اندیشه‌ای که نتواند نسبت خود را با سنت فکری و فرهنگی «بازتعریف» کند، قطعاً توان نشوندگی و تجدد را نیز از دست خواهد داد. اکنون به این مسأله می‌پردازیم که نسبت اندیشه فلسفی با تجدد چگونه است؟ و در تاریخ معاصر ایران، این نسبت چگونه شکل گرفته است؟

اندیشه فلسفی، به‌طور کلی، آیینۀ تمام‌نمایی از تعامل سنت و تجدد است. هرچند فکر فلسفی، در بستر زمان و مکان و در شرایط تاریخی نشو و نما می‌یابد، ولی در گذر زمان - به

شرط حفظ عنصر نقادی - دچار کهنه‌گی و فرسودگی نمی‌گردد. لذا برای اندیشه‌های اصیل فلسفی، نمی‌توان تاریخ مصرف قائل شد! فیلسوفان قدیم و جدید، همواره با یکدیگر در حال گفتگو و تعاطی فکری به سر می‌برند و تاریخ فلسفه نشانگر نحوه و حاصل این گفتگوهاست. بنابراین، همانطور که استاد نیز اشاره کرده هرچند «شناخت فلسفی نسبت به هر شناخت نوع دیگری، به نحوی جنبه‌ما تأخر دارد و...» «انسان فکور» بعد از «انسان سازنده» پدید آمده است»^{۱۳}

ولی ریشه‌تجدد را می‌باید در اندیشه فلسفی جستجو کرد. شاید به همین دلیل است که ایشان مسأله آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب را به معنای عمیق کلمه همان مسأله‌تجدد در ایران دانسته‌اند.^{۱۴} البته منظور استاد از آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید این نیست که از لحاظ تاریخی چه موقعی ایرانیان با نام یا آثار فلسفه جدید آشنا شدند بلکه «مسأله این است که از چه موقع یا بهتر است بگوییم از چه دوره‌ای نسبت به خود و نسبت به جهان غیرخود، یعنی غرب، نه فقط نظرگاه جدیدی پیدا کرده‌اند، بلکه بر اثر برخورد و شناخت آن نسبت به خویشتن نیز وقوف بیشتری کسب کرده‌اند.»^{۱۵} از نظر استاد میزان آشنایی ایرانیان در یک و نیم قرن اخیر با فلسفه‌های عصر جدید، بسیار اندک بوده و به اصطلاح تراز چندان مثبتی را نشان نمی‌دهد و حتی می‌توان گفت «یک صدم از آنچه می‌بایستی انجام گیرد، انجام نگرفته است.»^{۱۶} درواقع استاد نشان داده‌اند که آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، هیچ‌گاه اصیل و فائق نبوده بلکه همواره جنبه فرعی و تبعی داشته است. مراد این است که ایرانیان، به‌ویژه در دو سده اخیر، تجدّد را در برخورداری از عوامل فنی و صنعتی و اقتصادی و سیاسی و حتی نظامی، جستجو می‌کرده‌اند نه در اندیشه فلسفی. بدین ترتیب از نظر ایشان، نوعی خطا در اولویت‌گذاری برای ورود به تمدن جدید در نزد ایرانیان رخ داده است. ریشه این خطای تاریخی در نوع نگاه به غرب - به‌منزله جوامعی که از لحاظ فنی و صنعتی پیشرفته هستند - و طبقه‌بندی جامعه خود - تحت عنوان عقب‌مانده از نظر فنی و صنعتی و احیاناً علمی - نهفته است. به عبارت دیگر، ریشه‌های عمیق‌تر و فرهنگی و نظری دوران جدید از دید ایرانیان طالب تجدّد، تا حدود زیادی مغفول مانده است. البته غرض ایشان، تجلیل از فلسفه به معنای عام کلمه، به مثابه اصلی‌ترین رکن دنیای جدید نیست و نه حتی تأکید و اصرار بر تقدّم فلسفه بر دیگر شئون فرهنگ و تمدن، بلکه تبیین شأن فلسفه در نقد و ارزیابی اولویت‌ها و پرهیز از «تسلیم و تقلید کورکورانه» است.^{۱۸} بنابراین از نظر استاد هرچند فلسفه به‌طور مستقیم و آنی نمی‌تواند درجهت توسعه امکانات فنی و اقتصادی کاری انجام دهد ولی «از رهگذر فلسفه و با شناخت نظریه‌های معتبر می‌توان درباره شرایط واقعی و امکانات اخذ فنون و صنایع و همچنین پیشرفت اقتصادی به تأمل پرداخت و... حداقل در مورد راه‌های انحرافی و وسایل کاذب و دروغین و هدف‌های فریبنده هشیار شد و هشداری داد.»^{۱۹} خلاصه اینکه به نظر استاد، اندیشه فلسفی به مقابله با هرگونه سطحی‌اندیشی و قشری‌نگری برخاسته و با ارتقایبخشیدن به میزان تعمق و باریک‌اندیشی «در سطوح بالاتر می‌تواند نوعی تعامل میان سنت و تجدّد برقرار سازد و نه فقط وسایل سلامت‌سازی تجدّد بیمارگونه را فراهم آورد، بلکه حافظ صلابت و صحت آن هم باشد.»^{۲۰}

ممکن است از مطالعه آثار استاد - که اغلب به فلسفه دوران جدید تعلق دارد - این فکر به ذهن متبادر شود که ایشان به نوعی فلاسفه دوران جدید غرب را با اهمیت‌تر از فلاسفه متقدم مسلمان قلمداد کرده‌اند و این امر با آنچه «تعامل میان سنت و تجدد» نامیدیم تاحدودی مغایر است. اما درواقع نظر استاد این است که شناخت متفکران جدید مغرب‌زمین - درست به اندازه شناخت فلاسفه اسلامی - امری ضروری است، زیرا نه تنها سبب می‌شود که سنت‌های فلسفی و فکری و زیربنای فرهنگی غرب را بهتر بشناسیم، بلکه شناسایی بهتری از فلاسفه خودمان را نیز به ارمغان می‌آورد. «مسأله اصلاً ترجیح دادن فلاسفه غربی به ابن‌سینا و فارابی نیست، بلکه درست برعکس، کوشش برای رسیدن به فهم تازه‌تر و زنده‌تری از گفته‌های آنهاست.»^{۲۱}

از نظر استاد می‌توان شاخص تفکر جدید غرب را افکار و اندیشه‌های دکارت دانست، بدون اینکه سهم متفکران بزرگی همچون بیکن انگلیسی یا برونو ایتالیایی، توماس مور انگلیسی و... یا دانشمندان بزرگ دیگری مانند کپرنیک، کپلر و گالیله را - که به نظر برخی رودخانه بزرگ علم از مقابل در آنها عبور می‌کرد - نادیده گرفت.^{۲۲} البته ایشان توجه می‌دهد که عصر جدید ویژگی‌های بسیار پیچیده‌ای دارد و با تکیه بر هر کدام از آنها می‌توان مظهر خاصی برای تجدد در آن عرصه معرفی کرد و نیز «گفتن اینکه دکارت مظهر عصر تجدد است، مستلزم قبول این مطلب نیست که تجدد با دکارت آغاز شده باشد. مسأله تجدد حتی در قرون وسطی (بیشتر از قرن دوازدهم میلادی به بعد) در غرب وجود داشته است.»^{۲۴}

دلیل انتخاب دکارت به عنوان مظهر عصر تجدد از نظر استاد، نه تلاش وی برای بی‌اعتبار ساختن اندیشه قرون وسطی و نه حتی توجه به علوم جدید است، بلکه «کوشش برای اثبات اعتبار و حقانیت عقلی است که اصالت آن از طریق روشی محرز می‌گردد که خود ملاک تشخیص قدرت عقل است. منظور اینکه در نزد دکارت ضوابط صحت روش و صلابت عقل باهم حاصل می‌آید.»^{۲۵} گویی دکارت، پیشرو استقلال بخشیدن به عقل و ملزم ساختن آن به تبعیت از روش درست است و این نکته را می‌توان روح عقل‌گرایی جدید دانست. وحدت بخشیدن به روش علوم و تلاش برای آوردن همه آنها تحت لوای ریاضیات و پوشاندن کسوت کمیت ریاضی بر تن دیگر دانش‌ها، هدف اصلی دکارت بود که به نحوی در اندیشه دوران جدید ریشه دوانده است. همچنین «محقق پیرو دکارت... به جای اینکه عالم را خوار شمارد و یا ما را دعوت به اعراض از آن بکند، به اندازه‌گیری و مهندسی آن می‌پردازد تا بدین وسیله آن را مورد بهره‌گیری اصولی قرار دهد.»^{۲۶}

نکته مهم دیگری که استاد بر آن تأکید دارند این است که آشنایی با فلسفه‌های جدید، بدون آگاهی از علوم جدید میسر نیست. فلسفه و علم جدید، دست به دست هم داده و دوران جدید غرب را رقم زده‌اند.^{۲۷} اگر مسأله اصلی متکلم قرون وسطی، رابطه عقل و وحی بود، اندیشمند دوران جدید در صدد است با تحلیل و ارزیابی ذهن، مرزهای علم جدید را گسترش داده و در این راه تجربه و ریاضیات را به یاری طلبیده و نهایتاً نتایج کاربردی علم را آشکار سازد. «عقربه ذهنی متفکر عصر جدید، برخلاف دیدگاه متکلم قرون وسطی در میان وحی و عقل در نوسان نیست،

بلکه در درجه اول، نظر او معطوف به رابطه علم جدید با امکانات ذهنی فاعل شناساست.»^{۲۸}

۴. برخی از نخستین چهره‌های متجدد ایرانی

هرگاه بحث از مسأله تجدّد در ایران مطرح می‌شود، به ناچار مبحث نخستین پیشگامان و پیش‌آهنگان تجدّد را نیز در پی دارد. ذهن با پرسش‌هایی از این قبیل مواجه می‌گردد: نخستین افرادی که اندیشه تجدّد را در این مرز و بوم مطرح ساختند چه کسانی بودند؟ تصور آنها از تجدّد چه بود؟ و کدام محور یا الگو را برای آن پیشنهاد می‌کردند؟

اگر بخواهیم فهرستی از پیشگامان اندیشه تجدّد در ایران - از سرآغاز این گفتمان تا به امروز - تهیه کنیم، قطعاً نیاز به پژوهش گسترده‌ای در پهنه تاریخ دو سده اخیر کشورمان خواهیم داشت. چنین پژوهشی گرچه بسیار ارزشمند و راهگشاست ولی هم از حوصله این مقاله و هم از بضاعت نگارنده بیرون است.^{۲۹} غرض نگارنده صرفاً اشاره به برخی آغازگران این فرایند است و لذا بحث مقاله حاضر محدود به برخی از چهره‌های نسل اول فرایند تجدّد و ترقی در ایران می‌شود. به طور کلی نخستین تلاش‌ها برای پی‌ریزی فرایند تجدّد در ایران را می‌توان در سه محور کلی طبقه‌بندی کرد: محور نخست را می‌توان «دوره حیرت» نام نهاده و در این دوره از کسانی همچون میرزا ابوالحسن خان ایلچی و میرزا مصطفی افشار بحث کرد.

محور دوم تحت عنوان «دوره اقتباس و اخذ عملی» شناخته می‌شود که پیشروان آن عباس میرزا و میرزا تقی‌خان امیرکبیر هستند. محور سوم، «دوره نظریه‌پردازی سیاسی در باب تجدّد» است که چهره‌های معروف آن عبارتند از میرزا ملکم‌خان، آخوندزاده، طالبوف و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله.

۴-۱. دوره حیرت

به گواهی تاریخ، نخستین کسانی که در دوره جدید پایشان به دیار فرنگ باز شد، از نزدیکان دربار و یا افرادی بودند که به عنوان سفارت یا نمایندگی دولتی به ممالک اروپایی اعزام می‌شدند. حالت آنها به کسی می‌مانست که بدون آمادگی قبلی و برخلاف انتظار با منظره محیرالعقولی روبرو گردد. درخشش و زرق و برق شهرهای اروپایی، دیدگان ایشان را خیره می‌کرد و حاصل آن «حیرتی» بود که سرپای وجودشان را فرامی‌گرفت. بی‌اختیار با نوعی دلبستگی به آنچه در تمدن غرب وجود داشت، می‌نگریستند و آرزو می‌کردند ای کاش کشور آنها نیز به این درجه از پیشرفت و ترقی نایل می‌گشت. کمتر می‌بینیم که اینگونه افراد به مبانی فرهنگی یا نظری تمدن جدید غرب تفتّن پیدا کنند. میرزا ابوالحسن خان ایلچی یکی از همین افراد است. وی از جمله پیشگامانی است که به دیار فرنگ رفته و حاصل مشاهدات خود را در رساله‌ای تحت عنوان «حیرت‌نامه»^{۳۰} گرد آورده است. زمان مسافرت او پس از جنگ اول ایران و روس بود. آنچه موجب حیرت و شگفتی میرزا ابوالحسن خان شده، کارخانجات، صنایع نظامی و نحوه زندگی و معیشت مردم انگلستان یا به تعبیر او «انگریز» بوده است. در کلام وی، حقیقتاً نوعی حیرت

موج می‌زند و آرزوی او این است که مردمان کشور ایران نیز به نحوی عقل معاش خود را به کار انداخته و به تقلید از فرنگیان زندگی کنند. میرزا مصطفی افشار نیز که به همراه هیأتی به سال ۱۲۴۴ (ه ق) به روسیه سفر کرده است پس از بازگشت از این سفر حدود یازده ماهه، دو عامل را در پیشرفت روسیه مؤثر می‌داند: یکی مسیحیت و دیگری استخدام معلمان خارجی. به عقیده وی ترقی مردمان روسیه نیز در اثر آموزش اروپاییان حاصل آمده است.^{۳۱} سطحی‌نگری و عدم اشراف به مبانی تمدن جدید در گزارش‌هایی از این دست کاملاً مشهود است. «از دیگر سفرنامه‌هایی که در این دوره نوشته شدند و حکایت از حیرت نویسندگان‌شان در برخورد با دنیای جدید داشتند و در نهایت حکم به اقتباس از آن صادر می‌کردند، می‌توان از سفرنامه رضاقلی میرزا نوه فتحعلی‌شاه، روزنامه سفر آجودانباشی (میرزا حسین‌خان آجودانباشی) به قلم میرزا فتح گرمودی و نیز سفرنامه میرزا صالح شیرازی نام برد.»^{۳۲}

۴-۲. دوره اقتباس و اخذ عملی

این دوره با اصلاحات عباس میرزا آغاز گشت. تلاش‌های وی در جهت ایجاد برخی صنایع جدید و نیز اقتباس برخی شیوه‌های نظامی‌گری به‌اندازه‌ای مهم است که برخی او را بنیانگذار نوگرایی در ایران دانسته و گفته‌اند: «دستگاه حکومت نایب‌السلطنه در تبریز، به همت میرزا عیسی قائم مقام، نخستین کانون اصلاح‌طلبانه و تجددخواهانه بود که در ایران شکل گرفت.»^{۳۳} به نظر می‌رسد شکست نظامی ایران از روس و نیز دمخوردن عباس میرزا با کارشناسان نظامی فرانسوی و انگلیسی، سبب گشته است که وی به مقایسه میان ایران و کشورهای پیشرفته غرب بپردازد و در این قیاس پی به عقب‌ماندگی کشور خود ببرد و سپس برای جبران این عقب‌ماندگی دست به اقداماتی عملی بزند «تغییر نظام سنتی و آیین قشون، ایجاد صنایع نظامی و توپ‌ریزی و تفنگ‌سازی و باروت‌سازی، استخراج معادن، برپا کردن صنعت پنبه‌ریسی، پشم‌ریسی و پارچه‌بافی، ترجمه کتاب‌هایی در زمینه دانش نجوم و ریاضیات و فرستادن شاگردانی به اروپا برای تحصیل علوم جدید، از جمله این اقدامات بود.»^{۳۴} عشق و علاقه زایدالوصف عباس میرزا برای ترقی ایران انکارناپذیر است. وی آنگاه که در به ثمر رساندن اصلاحات مورد نظرش، ناکام می‌ماند، از سر استیصال و انفعال می‌گفت «اجنبی حرف بزن! بگو چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم.»^{۳۵}

قطعاً مهم‌ترین کسی که پس از مرگ عباس میرزا، در اندیشه سوق دادن ایران به سوی تمدن جدید افتاد، میرزاتقی‌خان امیرکبیر بود. وی با تکیه بر تجاربی که در سفرهای خود به کشورهای مختلف اندوخته بود و نیز براساس وسعت نظری که داشت، درصدد رفع عقب‌ماندگی‌ها و اصلاحات بنیادین برآمد. به اعتقاد وی، اساساً ترقی کشورهای اروپایی به دلیل برخورداری از مؤسسات تعلیم و تربیتی جدید و بهره‌گیری از علوم جدید است. بر همین اساس بود که امیرکبیر به تأسیس «دارالفنون» همت گماشت و به موازات آن گروه‌هایی را برای تحصیل علم جدید روانه اروپا ساخت. از جمله اصلاحات دیگر امیر را، علاوه بر تأسیس دارالفنون، «ایجاد روزنامه،

ترجمه کتاب‌های سودمند، تلقیح آبله، سیاست روشن داخلی و خارجی و ایستادگی در برابر مطامع و زورگویی بیگانگان و...» دانسته‌اند.^{۳۶} متأسفانه ساختار سیاسی بسته و استبدادی کشور، مانع بزرگی بر سر راه اصلاحات امیرکبیر بود و همین امر نهایتاً به عزل و قتل امیرکبیر انجامید.

۴-۳. دوره نظریه‌پردازی سیاسی در باب تجدّد

پس از امیرکبیر، نسل جدیدی از تجدّدخواهان قدم به عرصه فعالیت نهادند. اینان براساس تجارب گذشته، به انجام برخی اصلاحات دلبسته بودند. از حکومت «قانون» و «آزادی بیان» سخن می‌گفتند و به تدریج مباحثی نظری درخصوص مبانی تجدّد و زمینه‌های تحقق آن را مطرح می‌کردند. میرزا ملکم‌خان، پیشرو این گرایش محسوب می‌شود. درباره احوال و انگیزه‌های شخصی ملکم‌خان نظریه‌های مختلف و بعضاً متعارضی ارائه شده است اما به گفته استاد «او هرکس بوده باشد، عالم یا جاهل، مؤمن یا ملحد، مسلمان یا عیسوی، وطن‌پرست یا وطن‌فروش، خوش‌نام یا بدنام، تأثیری که از لحاظ تحول افکار در ایران داشته است، انکارناپذیر می‌نماید.»^{۳۷}

بی‌تردید این تأثیرگذاری نتیجه وسعت اطلاعات ملکم‌خان از دنیای جدید است. «در میان رجال دوره ناصری، بدون شک هیچ‌کس به اندازه میرزا ملکم‌خان با اوضاع جهان غرب در نیمه دوم قرن نوزدهم آشنا نبوده است.»^{۳۸} برخی انگیزه کسب قدرت و ثروت را در جهت‌گیری‌های فکری ملکم‌خان مؤثر دانسته‌اند ولی استاد معتقد است: «هرقدر هم نظر شخصی او انتفاعی و توأم با جاه‌طلبی و مال دوستی باشد، باز مجاهده و مبارزه او در برانداختن اختناق و به وجود آوردن تفکری سیاسی که منجر به ریشه‌گرفتن مشروطیت ایران می‌شود، نباید به دست فراموشی سپرد.»^{۳۹} به نظر ملکم‌خان علت اصلی عقب‌ماندگی ایران عبارت از این است که در این کشور همواره «عقل بی‌علم به کار رفته و همین راه ترقی و پیشرفت را به روی قوم ایرانی بسته است.»^{۴۰} درواقع به عقیده ملکم‌خان، عقل طبیعی بدون امداد علم کسبی، راه به جایی نمی‌برد. براساس تفسیر استاد، مراد ملکم‌خان از تقابل میان «عقل و علم» درواقع تقابل میان علوم استدلالی قدیم و علوم تحصّلی جدید است.^{۴۱}

از دیدگاه میرزا ملکم‌خان، علت تفوق غرب و اساس ترقی آن دیار، در نظام اجتماعی و سیاسی و به عبارت دیگر در آیین تمدن غرب یعنی در «کارخانجات انسانی» آن است.^{۴۲} راهکار پیشنهادی او برای غلبه بر عقب‌ماندگی نیز این است که «در درجه اول باید این کارخانه‌های انسان‌سازی را به ایران آورد.»^{۴۳} مراد وی از «کارخانه‌های انسان‌سازی» بیشتر علمی همچون حقوق و اقتصاد و... بوده است که روش حکومت مدرن و سازمان بخشیدن به دستگاه‌های حکومتی را ممکن می‌سازند.

چنانکه اشاره کردیم از نظر وی تمدن غرب، یک‌پارچه و به منزله یک کل واحد است، لذا نمی‌توان جزئی از آن را اخذ کرد و جزئی دیگر را فرو گذاشت.^{۴۴} رمز و راز توسعه و ترقی به نظر

میرزا ملک‌خان در این چند کلمه نهفته است: «امنیت جانی و مالی، احداث مجلس قوانین، ترتیب دستگاه اجرا، اختیار کلام، اختیار قلم».^{۴۵} استاد با اشاره به این بُعد از نظریات میرزا ملک‌خان، نشانی از اندیشه دموکراسی را در آرای وی مشاهده می‌کند. یکی از مهم‌ترین چالش‌های تجدد در ایران معاصر، مسأله نسبت اسلام و دموکراسی یا به‌طور کلی اسلام و اندیشه ترقی بوده است. به‌نظر استاد، میرزا ملک‌خان، تحت تأثیر سید جمال‌الدین اسدآبادی به نوعی همگامی میان اسلام و اندیشه ترقی - حداقل برای حفظ ظاهر هم که شده - اعتقاد داشته است.^{۴۶}

به‌طور کلی فضای ذهنی میرزا ملک‌خان از نظر استاد چنین توصیف می‌شود: او یکی از پیشروان تحصیل‌گرایی و اصالت علم در ایران محسوب می‌شود.^{۴۷} و از نظر سیاسی و اقتصاد سیاسی نیز او را می‌توان «لیبرال» و معتقد به «آزادی رقابت اقتصادی» دانست.^{۴۸} و البته نمی‌توان به هیچ‌وجه او را «فیلسوف» و حتی «فلسفه‌دان» به‌شمار آورد.^{۴۹}

میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز از جمله کسانی است که در باب نحوه ورود به تمدن جدید، نظریه‌پردازی کرده است. به نظر وی تمدن یا «سویلیزاسیون» عبارت است از «به درجه کمال رسیدن در علوم و صنایع... و مهارت پیدا کردن در آداب تمدن».^{۵۰} راهکار پیشنهادی وی نیز تقلید و اقتباس است تا پس از آن نوبت به اجتهاد و استقلال رأی برسد. وی می‌نویسد: «آدم باید مقلد و مقتبس شود و بعد از تکمیل یافتن در علوم و فنون به دیگران مجتهد و راهنما گردد».^{۵۱} البته به نظر وی می‌باید قبل از هر نوع اقتباسی، نوعی «ترقی معنوی» صورت پذیرد که مراد وی از آن تحول فکری و آمادگی ذهنی برای قبول صور تمدن جدید است. در این راه، به نظر آخوندزاده، موانع عمده‌ای وجود دارد که می‌باید برای رفع آنها فکری کرد. از جمله بی‌سوادی و جهل مردم، حکومت خودکامه و باورهای دینی (فنا‌تیزم علما).^{۵۲}

گفته شده است که آخوندزاده باورهای دینی را مانع تجدد می‌دانست.^{۵۳} اما می‌توان نظر او را به آن دسته از خرافات و زواید در ادیان محدود کرد که امکان هرگونه تعقل و آزاداندیشی را سلب کرده بود. استاد، مؤلفه‌های فکری آخوندزاده را چنین خلاصه کرده‌اند: «ماتریالیسم، امانیسم، ساینسیسم، ناسیونالیسم، آزادیخواهی (لیبرالیسم)، تفکیک دین از سیاست، لزوم تغییر خط و الفبای فارسی، لزوم اقتباس و تقلید از غرب در فکر و عمل، وجود تعارض میان اسلام و علم، اسلام و زندگی و...»^{۵۴} همچنین استاد، آخوندزاده را نیز همچون میرزا ملک‌خان دارای تفکری تحصّلی و نوعی علم‌گرایی مبتذل معرفی می‌کنند.^{۵۵} انتقاد استاد از آخوندزاده به مراتب تندتر از دیگر پیشتازان تجدد است. مثلاً آگاهی وی را از اروپا و دنیای غرب محدود به شهر «تفلیس» و از فیلسوفان جدید اروپا منحصر به «رینان» و جان استوارت میل و هیوم دانسته و معتقدند که وضع چنین شخصی هرچند بی‌شبهات به فیلسوف افلاطونی که بعد از آشنایی با جهان روشنایی به غار بازگشته، نیست ولی اندکی هم شبیه جعفرخان از فرنگ برگشته است.^{۵۶}

یکی دیگر از پیشروان تجدد در ایران، عبدالرحیم طالبوف تبریزی است. وی با اظهار تأسف از عقب‌ماندگی ایران، علت‌العلل آن را «فقدان حکومت قانون» معرفی می‌کند و هرگونه پیشرفت

و ترقی در حوزه صنعت و علم و اختراع را منوط به داشتن قانون می‌داند.

آنچه در اندیشه‌های طالبوف تازگی دارد این است که هرچند وی نیز راهکار اخذ و اقتباس امور اساسی تمدن جدید - یعنی قانون، علم و صنعت - را پیشنهاد می‌کند ولی معتقد است که ایرانیان از غرب «جز علم و صنعت و معلومات مفیده» و «نظم مُلک» چیزی را قبول نکنند.^{۵۷} یعنی طالبوف حفظ هویت ایرانی را نیز در کنار اخذ تمدن جدید، توصیه می‌کند.

میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله نیز از جمله پیشگامان تجدّد ایرانی است. به نظر وی برای ورود به عرصه تمدن جدید، ابتدا باید غفلت و بی‌اعتنائی مسلمانان را نسبت به مدنیت جدید درمان کرد. سپس با کنار زدن ظواهر و فرعیات به اساس و پایه مدنیت دست یافت. به نظر مستشارالدوله، بنیان ترقی غرب در کلمه «قانون» خلاصه شده است و البته این قانون نباید با اصول و مبانی اعتقادی و دینی ناسازگار باشد. او حتی با ذکر برخی از اصول قانون اساسی (سال ۱۷۹۱م) فرانسه، تصریح می‌کند که این مواد کاملاً با احکام اسلامی همخوانی دارد.^{۵۸}

۵. نتیجه‌گیری

اگر در پایان این مقاله یک بار دیگر به عنوان اصلی آن بازگردیم، می‌توانیم نکاتی را از باب نتیجه‌گیری گوشزد کنیم. آنچه استاد در خصوص مسائل مختلف - از جمله موضوع مورد بحث - در طی سالیان متمادی به‌ویژه از دهه پنجاه به این سو، نگاشته‌اند، خواه‌ناخواه نشانگر نوعی تحول فکری و ادبی است. این مسأله گرچه امری کاملاً عادی و طبیعی است و خود ایشان نیز بدان اذعان دارند،^{۵۹} ولی روح کلی حاکم بر آنها تقریباً یکسان و مشابه است. خطوط اصلی اندیشه استاد را - در باب مسأله مورد بحث این مقاله - می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱-۵. لزوم آشنایی با افکار جدید

از نظر استاد، آشنایی با اندیشه‌های جدید برای رشد و تعالی علمی و فرهنگی جامعه ضرورت دارد «به شرط آنکه توأم با تأمل و آگاهی و حفظ شخصیت باشد و به قول هگل به صورت «وضع مقابل» در نظر گرفته شود تا «وضع مجامع» حاصل آید، و الا کار رکود تام خواهد بود و فرهنگ رشد نخواهد کرد و علم هم به دست نخواهد آمد».^{۶۰}

۲-۵. از غرب می‌توان درس آموخت، از ایران باستان نیز

«بدون شک ما از غرب و همچنین ایران باستان می‌توانیم مطالب بسیار زیادی بیاموزیم، به شرط اینکه صرفاً صلاح آئی بدون بصیرت را پیشه خود نکنیم و قبلاً با واقع‌بینی و تأمل که غیر از سطحی‌اندیشی و ظاهربینی است، نحوه درست این آموزش را به دست آورده باشیم».^{۶۱}

۳-۵. پشت نکردن به سنت، البته نه دلبستگی عاطفی به آن

از نظر استاد، چنانکه پس از این نیز بازگو خواهیم کرد، حفظ سنت به معنی تغذیه صحیح فکری

از آن است نه دلبستگی عاطفی و غیر عقلانی زیرا دلبستگی عاطفی به سنن گاهی باعث می شود آراء و اندیشه های جدید به عنوان الحاد و بی دینی طرد شوند و در نتیجه این امر منجر به گریز از بحث و تقابل افکار شده و آن نیز مآلاً «نه فقط غفلت و رکود ذهن را موجب می شود، بلکه قدرت و نیروی غیرموجهی به فکر مخالف می دهد.»^{۶۲}

۵-۴. نباید اجازه داد سنت به سنگواره تبدیل شود

از نظر استاد، تفکر پویا و نوشونده، همواره سنت را مورد نقد و ارزیابی قرار می دهد و اجازه نمی دهد که انجماد و سنگواره گی آن را فراگیرد. آنچه در موزه ها و آثار و ابنیه تاریخی و مهم تراز همه در سنت مکتوب برجای مانده باید برای نسل معاصر الهام بخش و برانگیزنده باشد تا سرمایه های فکری و فرهنگی خود را ارتقا بخشد و در مسیر تولید و نوآوری قرار گیرد. ایشان می نویسند: «البته مسلم است که کلاً فکر در سنت ریشه دارد و از آن تغذیه می کند و بدان نیازمند است، ولی این تغذیه و نیازمندی تا موقعی معنای درستی دارد که منجر به رشد فکر شود و الاً گویی ما به دست خود و به بهانه حفظ آن چیزی که برای ما عزیز است، هر نوع حیات و نموی را از آن سلب و آن را عملاً به سنگواره مبدل می کنیم.»^{۶۳}

۵-۵. تفکیک سنت و تجدد کاذب از سنت و تجدد حقیقی

از نظر استاد، اگر سنت را با کهنه پرستی و تجدد را در تقلید کورکورانه از مظاهر تمدن جدید خلاصه کنیم به بیراهه رفته ایم، زیرا در این صورت پیوند میان گذشته و آینده را ناممکن خواهیم ساخت. «سنت کاذب نفی ارزش های گذشته و نفی امکانات آتی آنهاست، تجدد کاذب نیز محدود ساختن آینده و تحمیل و تعمیم کوتاه بینی به هر نوع آینده واقعی است. به دیگر سخن، تجدد کاذب چیزی جز نفی آینده نیست.»^{۶۴}

۵-۶. لزوم هماهنگ ساختن آرمان تجدد با واقع بینی

قطعاً آرمان خواهی برای رشد و بالندگی یک ملت ضرورت دارد ولی اگر آرمان ها برپایه استعدادهای واقعی جامعه شکل نگرفته باشند، به دلیل عدم امکان تحقق، موجب سرخوردگی و یأس اجتماعی خواهند شد. از نظر استاد «آرمانی که از دل واقع بینی نشأت نگیرد، آرمان نیست. به نظر می رسد نه فقط ایرانیان، بلکه کشورهای مشابه نیز بدون وقوف به آنچه واقعاً هستند و بدون تأمل در ریشه های فرهنگی و تاریخی و امکانات محلی و بومی خود، نمی توانند عملاً راه مناسبی برای تحقق آرمان های ذهنی خود پیدا کنند و حتی برعکس، هربار با این خطر روبرو خواهند بود که به اسم تجددخواهی و خیراندیشی، راه جدیدی برای بیگانه سازی و بهره گیری از آنها تعبیه شود و بیش از پیش اسباب عقب افتادگی آنها فراهم آید، همان طور که از زمان عباس میرزا تا امروز، بارها شاهد آن بوده ایم.»^{۶۵}

۷-۵. ارزیابی کلی استاد از فرایند تجدّد در ایران منفی است

به نظر استاد - هرچند به این مطلب تصریح نکرده‌اند - ذهن ایرانی در اخذ و جذب علم و سیاست و اقتصاد و صنعت و... دوران جدید، دچار نوعی سردرگمی گردیده و همین امر سبب شده است که درمقابل آنها دچار نوعی انفعال شود و در نتیجه، نه تنها نتواند به درستی از آنها سود ببرد بلکه هر عنصری از جهان جدید که وارد دنیای وی شده، جنبه تحمیلی پیدا کرده است. به نظر ایشان، برای خروج از این حالت انفعال، نیازمند تأمل فلسفی و تلاش برای شناخت علل تاریخی وقایع و مهم‌تر از آن تشخیص جهت حرکت آنها هستیم تا با طراحی امکانات لازم، فکر و اراده را برای گشودن افق‌های آینده، به کار اندازیم.^{۶۶}

استاد با اینکه در آثار مکتوب خویش، چیزی در این زمینه نگفته‌اند ولی باطناً تاحدودی لایب نیتسی هستند.^{۶۷} منظور این است که روحیه تألیفی و مسالمت‌جویانه دارند، به صلح و وحدت میان ملل و نحل‌گرایی دارند تا به تخاصم و تقابل میان آنها.

در بحث از سنت و تجدّد نیز ایشان به تعامل و پیوند میان سنت و تجدّد معتقدند نه به تقابل میان آن دو. از دیدگاه ایشان یکی از رسالت‌های مهم دانشگاه نیز تبیین معنای حقیقی سنت و تجدّد و ایجاد بستر مناسب برای تعامل میان آن دو است. تجدّد حقیقی برپایه «سنتی اصیل» شکل می‌گیرد. غفلت تجدّد از سنت، آن را بی‌ریشه و ظاهری می‌کند و اعراض سنت از تجدّد، سبب انجماد و رکود آن می‌گردد.

ممکن است با توجه به کلیه مباحث مطرح‌شده در این مقاله با این پرسش مواجه شویم که واقعاً برای تجدّد و ترقی ایران عزیز چه باید کرد؟ کدام کار اولویت دارد؟ به نظر نگارنده امروز نه باید آتش قهر و خشونت را نسبت به دنیای غرب، شعله‌ور ساخت و نه تسلیم و حقارت را در برابر آن ترویج کرد. این هر دو بیراهه است. بلکه باید ملکه نقد و شجاعت پرسش و تحقیق را در دل و جان جوانان این مرز و بوم آبیاری کرد و پرورد. البته این نقد، قطعاً باید دوسویه باشد. هم سنت و هم تجدّد را باید شجاعانه مورد نقد و ارزیابی مستمر قرار داد و مراقب بود که در این راه از مسیر عدل و انصاف خارج نگشت.

همچنین از نظر اجتماعی، تعصبات کور و افراطی را که به دوران جنینی و خامی اقوام و فرهنگ‌ها تعلق دارد، باید کنار نهاد و به جای آن خوان تساهل و تسامح را - که یکی از مبانی ارتقای فرهنگی در دوره درخشان تمدن اسلامی نیز بوده است - گسترده. دانشمندان و اندیشه‌وران را - حتی اگر زبان به نقد تلخ بکشایند - باید تکریم و تعظیم کرد تا «توسعه برپایه دانایی» شکل گیرد و ریشه دواند. علمای توسعه به حق گفته‌اند که فرایند توسعه و ترقی، امری «درونزا» است و باید همچون چشمه‌ای که بر ذخایر سرشار متکی است، از درون بجوشد و سرازیر گردد.

ارجاعات

۱. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سید جواد طباطبایی، ص ۶.
۲. همان، ص ۲۶.
۳. از این پس، در مقاله حاضر برای رعایت اختصار، صرفاً از واژه «استاد» استفاده خواهیم کرد.

۴. دیوان خواجه حافظ شیرازی.
۵. ممکن است منظور از تجدد، نحوهٔ اخذ فنون و صنایع جدید نیز باشد که بدون شک در ذهن ایرانیان دو قرن اخیر - خاصه از زمان صفویه به بعد - اولویت خاصی داشته است. رجوع شود به: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، دکتر کریم مجتهدی، ص ۴.
۶. همان، ص ۲۳.
۷. همان، صص ۴۴ و ۴۹.
۸. همان، ص ۴۵.
۹. زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، حجت‌الله اصیل، ص ۶۲.
۱۰. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۵۳.
۱۱. همان، ص ۱۴۳.
۱۲. درآمدی فلسفی به تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، صص ۲۶-۲۷.
۱۳. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۴.
۱۴. همان.
۱۵. همان، ص ۵.
۱۶. همان، ص ۱.
۱۷. همان، ص ۶.
۱۸. همان، ص ۸.
۱۹. همان، صص ۲-۱.
۲۰. همان، ص ۱۸.
۲۱. همان، ص ۳.
۲۲. همان، ص ۱۰.
۲۳. همان، ص ۱۱.
۲۴. همان.
۲۵. همان.
۲۶. همان، ص ۱۴.
۲۷. همان، ص ۸.
۲۸. همان، ص ۹ و نیز: فلسفه و غرب، دکتر کریم مجتهدی، ص ۱۷۳.
۲۹. اخیراً برخی از پژوهشگران نسل جدید، به اهمیت این موضوع پی برده و آثار ارزشمندی در این زمینه پدید آورده‌اند. از آن میان می‌توان به دو اثر زیر اشاره کرد:
- سرآغاز نواندیشی معاصر، مقصود فراستخواه، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی‌تا.
- تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین، داریوش رحمانیان، موسسهٔ سه علامهٔ دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۸۲.
۳۰. حیرت‌نامه (سفر ایلچی به لندن)، میرزا ابوالحسن خان ایلچی شیرازی، به کوشش حسن مرسل، مؤسسهٔ فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۶۸.
۳۱. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، انتشارات ستوده، تبریز، ۱۳۸۳، ص ۳۷۶.
۳۲. همان، ص ۳۷۷.
۳۳. همان، ص ۳۷۹.
۳۴. زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، ص ۶۷.
۳۵. همان، ص ۶۸.
۳۶. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۷۹. زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، ص ۶۸.
۳۷. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۵۶.

۳۸. همان، ص ۱۵۷.
۳۹. همان، ص ۱۵۸.
۴۰. همان، ص ۱۶۱.
۴۱. همان، ص ۱۶۳.
۴۲. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۸۴.
۴۳. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۶۵.
۴۴. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۸۴.
۴۵. همان، ص ۳۸۶.
۴۶. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۷۳.
۴۷. همان، ص ۱۷۴.
۴۸. همان، ص ۱۷۵.
۴۹. همان، ص ۱۷۹.
۵۰. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۸۶.
۵۱. همان، ص ۳۸۷.
۵۲. همان.
۵۳. سرآغاز نواندیشی معاصر، ص ۷۶.
۵۴. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۸۴.
۵۵. همان، ص ۱۸۲.
۵۶. همان، ص ۱۹۵.
۵۷. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۹۱.
۵۸. همان، ص ۳۹۲.
۵۹. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۶.
۶۰. همان، صص ۱۹۷-۱۹۶.
۶۱. همان، ص ۱۵۳.
۶۲. همان، ص ۱۸۳.
۶۳. همان، ص ۲.
۶۴. فلسفه و غرب، ص ۷۰.
۶۵. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۱۲.
۶۶. رجوع شود به همان، ص ۱۵.
۶۷. نقل به مضمون از کلاس کارشناسی ارشد ایشان به سال ۱۳۶۸.

منابع و مآخذ

۱. مجتهدی، کریم، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
۲. مجتهدی، کریم، فلسفه و غرب، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰.
۳. طباطبایی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۲.
۴. اصیل، حجت‌الله، زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶.
۵. خلیفانی، محرم، «اندیشه تجددخواهی از آغاز جنگ‌های ایران و روس تا انقلاب مشروطه» (در مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه)، انتشارات ستوده، تبریز، ۱۳۸۳.
۶. فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی‌تا.
۷. رحمانیان، داریوش، تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین، مؤسسه سه علامه، تبریز، ۱۳۸۲.

دغدغه‌های یک آموزگار فلسفه

محمد منصور هاشمی

دکتر کریم مجتهدی معلم فلسفه است و مؤلف در آن حوزه.^۱ در هر دو کار، تعلیم و تألیف، بسیار جدی. آنها که از نزدیک او را می‌شناسند و خصوصاً کسانی که مثل نویسنده این سطور شاگردش بوده‌اند (و ظاهراً تعدادشان بسیار زیاد هم هست) می‌دانند که شخصیتاً آدمی است جدی و وظیفه‌شناس و وظیفه‌گرا که امور به قول خودش «رخیص» را خوش نمی‌دارد (اگر به تعبیر زیبای احمد شاملو «انسان دشواری وظیفه است»، مجتهدی انسان به تمام معنا است). اما این همه ماجرا نیست. آنچه او را در کار تعلیم و تألیف به‌ویژه جدی می‌کند اهمیتی است که برای موضوع کارش قائل است: فلسفه. ولی صرف گفتن اینکه او فلسفه را ارج می‌گذارد و آن را خیلی مهم می‌داند و جملات شعارگونه دیگری از این قبیل دغدغه‌های فکری و ذهنی او و نسبت‌اش را با فلسفه نشان نمی‌دهد. سهل است، احتمالاً او را به واکنش هم وامی‌دارد که تعصبی نسبت به فلسفه (لفظ فلسفه) نباید داشت و شعار نباید داد و بی‌جهت و مبنا از چیزی تعریف و تجلیل نباید کرد. پس برای راه یافتن به دنیای دکتر کریم مجتهدی - معلم و مؤلف سخت‌گیر و پی‌گیر فلسفه - چه باید کرد؟ به گمان من می‌شود به آثارش رجوع کرد. آثار او البته تخصصی است و آکادمیک. در وهله اول به نظر نمی‌رسد که در آثار فنی و درسی دربارهٔ کسانی از قبیل دکارت و کانت و هگل، بتوان چیزی از دغدغه‌های شخصی مؤلف یافت. اما اگر کسی این آثار را خوانده باشد می‌داند که چنین نیست.

این کتاب‌ها معمولاً پیشگفتارها و مقدمه‌هایی دارد که سخنان خود مجتهدی است یعنی همان معلم و مؤلف جدی. سیری در این نوشته‌ها بهترین مدخل برای شناخت / بازشناسی نویسنده آنهاست. نویسنده‌ای که خود را معلم فلسفه می‌داند و این امر را کسر شأن خود نمی‌شمارد.^۲ نخستین اثر مجتهدی^۳ چند بحث کوتاه فلسفی^۴ است که فاصله‌ای نسبتاً طولانی با کارهای بعدی او دارد. این کتاب دربرگیرنده مقالاتی است مانند «مقدمه‌ای بر فلسفه علوم»، «وجود

اختلاف منطق و روانشناسی»، «روانشناسی از نظر ژان پل سارتر»، «مقدمه‌ای بر فلسفه اخلاق» و «هائری برگسن». از عنوان مقالات دغدغه‌های فلسفی مؤلف در آن ایام معلوم می‌شود، مؤلفی که آثار سارتر را تحلیل می‌کند و به روانکاوی توجه دارد و از فروید و هوسرل و پوانکاره و پل والری نام می‌برد. مؤلف این مقالات هنوز در مسیر تحقیقات و تألیفات آتی‌اش قرار نگرفته است، اما یک وجه مشترک اساسی با معلم و مؤلف نامدار آینده دارد: فلسفه را کوچک نمی‌شمارد. کار خود را جدی می‌داند و می‌کوشد از آن دفاع کند:

«فلسفه مشوق واقعی پژوهش علمی و عشق به زندگی است. آنچه فیلسوف می‌داند جنبه جزیی به خود نمی‌گیرد و آنچه او ادعای ندانستن آن می‌کند از شک خودبینانه ناشی نمی‌شود. تواضع برای او جنبه خلق و خوی ندارد، بلکه هنر و فضیلت اوست. فضیلتی که او را جوینده و سالک می‌سازد و منحصرأ بدین معناست که او می‌داند که هیچ نمی‌داند.»^۵

«در عصر ما شاید بیش از هر زمان دیگر فیلسوف و به طریق اولی معلم فلسفه باید به خاطر داشته باشد که معلومات او دانش مستقلی را تشکیل نمی‌دهد و او را در واقع جز امانت در تفکر کالایی نیست که به بازار بیاورد. وظیفه او دعوت به تأمل است. تأملی که فرهنگ بشری را به وجود آورده است و خود امروز باید از انجماد آن جلوگیری کند - وظیفه فیلسوف نشان دادن راه نیست بلکه تشویق به ادامه آگاهانه آن است.»^۶

«همین امتیاز فلسفه را کافی است که ما را از اول وادار به این می‌کند که عجولانه قضاوت نکنیم و اندیشه خویش را در افقی وسیع تر به کار اندازیم و ذهن خود را از عکس برگردان های بازاری مصون بداریم.»^۷

از همین اولین مقدمه، علاقه به فلسفه که تواضع و در راه بودن لازمه آن است مشهود است و نیز دغدغه معلمی فلسفه. معلمی که به صراحت از موضوع تعلیمش دفاع می‌کند:

«اگر روزی مناظره یا بحثی راجع به لزوم یا عدم لزوم فلسفه در میان ما پیش آید نگارنده جزو کسانی خواهد بود که به طرفداری از آن برخواهد خاست.»^۸

در آثار بعدی مجتهدی درباره اینکه فلسفه چیست و چرا اهمیت دارد، توضیحات بیشتری آمده است. در فلسفه نقادی کانت توضیح داده شده است که فلسفه تفکر است و تفکر وجه متعالی وجود آدمی است. تفکر فراتر رفتن از عادات فکری است:

«فلسفه نفس و ماهیت سرنوشت آدمی و متعالی ترین جنبه فعالیت اراده اوست. تاریخ فلسفه را همچون صحنه زنده‌ای باید پنداشت که هیچ چیز در آن به معنای متداول کلمه تعلق به گذشته ندارد.» «هیچ یک از «ایسم» ها به تنهایی قادر نیست ما را از تفکر بی نیاز سازد. زیرا تفکر ماهیت و هویت ماست و وابستگی مطلق به یکی از «ایسم» ها در واقع عین بداندیشی و سلب هویت ماست. هیچ یک از «ایسم» ها بدون توجه به سایرین نه آن چنانکه باید مفهوم می‌شود و نه عمقی ایجاد می‌کند... اگر خواننده‌ای در پی کتابی با عنوان فلسفه باشد که در جهت تأیید مطالبی است که خود او بدون بررسی و تحقیق، بسته و گریخته از منابع مختلف کسب کرده، این نوع مطالعه نیز در واقع مغایر با فرهنگ و خود نوعی تضییق فکر و محدود نگه داشتن اندیشه خواهد بود. حتی می‌توان گفت که اقبال خوانندگان

بسیار برای یک اثر فلسفی الزاماً دال بر موفقیت آن نتواند بود. اگر یک اثر خواننده را به تفکر و تعمق سوق ندهد هر اندازه هم بازار آن با رونق باشد باز به خودی خود ناموفق است. این گونه کتب همچون کالایی است که در جامعه‌ای مصرفی خواه به علت تبلیغ و خواه به دلیل چشم و هم‌چشمی به فروش می‌رسد، بدون اینکه به راستی نیازی را برطرف سازد و یا بر دانش خواننده چیزی بیفزاید: خصوصیت اصلی یک جامعه مصرفی همین مصرف اشیای بدون مصرف است.^۹

غرض از فلسفه ورزیدن رد و اثبات‌های سطحی نیست. با اندیشه‌ای سطحی به راحتی می‌توان به نفی و اثبات پرداخت، اما با تعمق از این‌گونه نفی و اثبات‌ها رها خواهیم شد. این تعمق ممکن است علم محصلی را برای موضع‌گیری‌های عجولانه در اختیار ما نگذارد، اما در عوض چهل مرکب ما را به چهل بسیط بدل می‌کند و این خود سرآغاز دانش است. در مقدمه دربارهٔ هگل و فلسفه او بر همین امر تأکید شده است:

«فلسفه یکی از ارکان اصلی فرهنگ بشری است و فهم فلسفی از نفی و یا اثبات افکار حاصل نمی‌شود، «ردیه» و «تقریظ» هیچ‌یک الزاماً به فهم منجر نمی‌شود. فهم فقط در جهت تعمق واقعی و پی‌بردن به درجات و مراتب آگاهی و دانستن درجه و مرتبه آگاهی خود است که احتمالاً به دست می‌آید... ساده کردن و سهل‌الحصول ساختن افکار یک فیلسوف نه فقط در شناساندن آن فیلسوف کمک نمی‌کند، بلکه احتمال دارد حتی با پیدایش نوعی چهل مرکب نقض غرض شود و عملاً مانعی در فهم درست آن افکار به وجود آید. آنچه اصالت یک فلسفه را در مظان خطر قرار می‌دهد، همین چهل مرکب است. اگر از این لحاظ به موضع سقراط توجه کنیم، خواهیم دید او با اینکه چهل را شر می‌داند ولی در واقع بیشتر با چهل مرکب است که به مخالفت می‌پردازد، نه با چهل بسیط. چهل بسیط شر نیست، شاید خیر هم باشد، چون به هر طریق از اعماق آن و از فطرت اولیهٔ بشر است که امید می‌رود به مرور به حقیقت دست یابد»^{۱۰}

چهل بسیط ناکامی در شناخت نیست، بلکه کامیابی است، خود آگاهی نسبت به نادانی است که در سیر تاریخ بشر مسیر حرکت به جانب آگاهی را هموار می‌کند:

«انسان تنها حیوانی است که می‌تواند بداند که نمی‌داند و چون چنین است، زندگانی او به جای اینکه، مثل سایر جانداران، سیری بر روی دایرهٔ مسدود و بر خود بسته‌ای باشد، به طوری که تحول در آن عین تکرار یکنواخت و حرکت عین سکون باشد، به سوی ناشناخته و نامتناهی است؛ انسان تاریخ پیدا می‌کند و اگر بخواهد به ذات ناآرام خود تحقق بخشد، باید این تاریخ را مبدل به مدارج کمال خود سازد»^{۱۱}

فلسفه مجموعه‌ای از الفاظ و عبارات نیست که با حفظ کردن آنها بتوان بهره‌ای از آن برد. دانشی نیست که به صورت فضل انباشته شود و عنداللزوم نمایش داده شود. فلسفه همان تأمل و تفکر است:

«فقط تعمق بیشتر در نزد خودمان است که ما را تدریجاً مستعد فهم عمق تفکر در نزد انسان می‌تواند بکند و الا فلسفه مبدل به مجموعه‌ای از الفاظ خواهد شد که اشخاص یا به علت فضل فروشی و یا به منظور تفنن و وقت‌گذرانی با یکدیگر به مبادلهٔ آنها خواهند پرداخت و از رشد و نمو واقعی

فرهنگی محروم خواهند ماند»^{۱۲}

فلسفه به معنای اندیشیدن است که:

«به معنای اخص کلمه، آغاز و انجام ندارد»^{۱۳}

در منطق از نظرگاه هگل می‌خوانیم که فلسفه مطالعه و شناخت امکانات ذهن است. این مطالعه مستمر الزاماً به «یابندگی» سطحی اندیشان نمی‌انجامد، اما «نفس حقیقت» را در عمل «تابعی از جویندگی می‌کند». بدین ترتیب است که می‌توان گفت اهل فلسفه به چیزی دست می‌یابد که به واسطه آن

«امکانات بیشتری برای ذهن او فراهم می‌آید و او با پرسش‌ها و نکات جدیدی آشنا می‌شود، به نحوی که گویی از ابتدا اصلاً هدف چیزی جز این نبوده و آنچه جستجو می‌شده، نفس همین تعمق بوده است. در فلسفه هیچ‌گاه نزدیکترین راه اصیل‌ترین راه نیست»^{۱۴}

فلسفه بازشناسی عقل است که به شکوفایی آن می‌انجامد یا به عبارت دیگر عین شکوفایی آن است:

«عقل تا خود را با نظر، یعنی با نگاه ارادی مضاعف، محقق و برقرار نسازد و یا در هر صورت سعی در سنجش شناخت خود نکند و نسبت بدان از مرحله انفعال به مرحله فعل در نیاید، در حدی نیست که بتواند کاربرد اصلی و شکوفایی ذاتی خود را بروز دهد. فقط بدین ترتیب است که شناخت مبدل به آگاهی می‌شود، یعنی از این رهگذر، هم نسبت به حدود شناخت خود وقوف می‌یابیم و هم نسبت به درجه آگاهی خود هوشیار و بیدار می‌شویم»^{۱۵}

این بازشناسی عین آزادی و آزاداندیشی است:

«فلسفه نه فقط آزادی ذهن بلکه به معنایی عین آزادسازی ذهن است و هر فرهنگی که فاقد این معنی است نه فقط از جنبه‌های منفی خود ناآگاه است، بلکه نسبت به جنبه‌های اصیل و مثبت خود نیز دچار غفلت شده است»^{۱۶}

فلسفه جسارت رویارویی صادقانه با مسائل است، جرأت اندیشیدن است و همت فراتر رفتن از مقبولات و مشهورات:

«فلسفه نفس استمرار تحقیق است، آن هم نه در جهت انباشتن محفوظات بلکه در نفوذ هرچه بیشتر در معقولات. آن نه فقط شهامت رویارویی با مسائل است، بلکه همت مقابله با امور سطحی است، حتی اگر این امور مقبول عامه باشد، زیرا واقع‌بینی نه فقط مستلزم استحلال در امور جزئی و رخدادهای ناپایدار خارجی نیست، بلکه برعکس اشراق و تسلط عقلی بر آنهاست. آنچه ذهن را از فعالیت باز می‌دارد عدم شناخت نیست، بلکه توهم شناخت است»^{۱۷}

نفس فلسفه نشان‌دهنده استقلال ذهن است و فراتر رفتن از محدودیت‌های مادی:

«تصور نکنیم... می‌توانیم تفکر را... به نحو کامل تابعی از شرایط مادی و فنی زمان بدانیم؛ چه، در آن صورت عملاً به نفی تفکر یا در هر صورت به نفی تفکر فلسفی پرداخته‌ایم. تفکر فلسفی هست یا نیست، اگر هست پس مستقل است، یعنی حداقل کوششی است برای نشان دادن عدم تابعیت ذهن انسان، حتی اگر انسان در این کوشش موفق هم نباشد، باز صرف این فعالیت در درجات عالی تر آن

دلالت بر نوعی استقلال ذهن می‌کند. از طرف دیگر، اگر اصلاً تفکر فلسفی نیست و وجود ندارد، پس در این صورت از چه نوع تابعیتی سخن به میان می‌توان آورد؟

شکی نیست در اینکه هر متفکر و فیلسوفی دربارهٔ وضع فنی و صنعتی عصر خود، که البته نوعی خاص از روابط اجتماعی و سیاسی را نیز همراه دارد، به تفکر می‌پردازد، ولی نفس تفکر را نمی‌توان به‌طور محض انفعالی پنداشت؛ همیشه میان تفکر و موضوع مورد تفکر جدایی وجود دارد و به هر طریق تفکر مستلزم فاصله‌گیری و در نتیجه موضع‌گیری است. از این حیث، افکار یک فیلسوف اگر هم بعینه قابل قبول نباشد، باز در هر صورت درخور تأمل و تعمق بوده و به همین جهت بسیار آموزنده است»^{۱۸}

با این همه اینکه فلسفه عین استقلال و آزادی ذهن است نباید ما را به این تصور ساده‌لوحانه بکشانند که با صرف درون‌نگری و بدون آگاهی از تاریخ اندیشهٔ بشری می‌توانیم بیندیشیم. تفکر در خلاء شکل نمی‌گیرد. فلسفه یکی از تجلی‌های تابناک تاریخ تفکر بشر است و هرکس سودای اندیشیدن در سر دارد ناگزیر باید به این تاریخ رجوع کند و در گفتگوی مدام و محاورهٔ مستمر با آن به اندیشیدن و بازاندیشیدن بپردازد و در این سیر مشارکت و مساهمت یابد. چراکه «تاریخ فکر از خود فکر جدا نیست»^{۱۹}

پس برای اهل فلسفه صرف تفکر وجود ندارد و تفکر باید با تخصص و تبحر همراه باشد. اندیشهٔ امروز در امتداد اندیشهٔ دیروز معنی می‌یابد و فقط در این صورت است که می‌تواند راهی به فردا داشته باشد، پس

«از این لحاظ فیلسوف به سنت فکری گذشته وابسته است و تبحر را برای تعمق خود لازم می‌یابد. او شاید بیش از هر دانشمند دیگر باید از گذشتهٔ کار خود آگاه شود و با هوشیاری پرورندهٔ فکری بشر را ورق بزند»^{۲۰}

در این جهت باید همهٔ فلسفه‌ها و فیلسوف‌های بزرگ را شناخت و فارغ از تعصب و پیش‌داوری به همهٔ آنها رجوع کرد. پاسخ قطعی پرسش‌های عمیق بشری را در فلسفه‌ای خاص جستن کم‌همتی و کوتاه‌نظری است:

«شناخت فلسفه‌ای خاص نه فقط ما را بی‌نیاز از فلسفه‌های دیگر نمی‌کند، بلکه برای اینکه در همین فلسفه خاص نیز بتوان تعمق واقعی به‌عمل آورد، باید ملزم به شناخت فلسفه‌های دیگر نیز بود. از این لحاظ، هر فلسفه‌ای نیازمند فلسفهٔ دیگر است و رابطهٔ میان فلسفه‌ها صرفاً رابطهٔ عطف است نه عدم رابطهٔ منفصلهٔ حقیقیه. فیلسوف‌ها متقابلاً به تفکر یکدیگر ارجاع می‌دهند و فقط در این مبادلات و رفت و برگشت‌هاست که ذهن تحرک درونی خود را تأمین می‌کند و عملاً هیچ فلسفه‌ای غایت به حساب نمی‌آید و هر فلسفه‌ای وسیله‌ای برای ایجاد انگیزه در شناخت است، به همین سبب در تحقیقات واقعی علمی نیز، عالم واقعی نه فقط نیازمند فلسفه است، بلکه او خود به نحوی فیلسوف است»^{۲۱}

همین نگاه تاریخی است که سبب شده است مجتهدی به نسبت فلسفه و تاریخ توجه کند:

«اگر با ادعای واقع‌بینی و یا فقط نظر نسبی به فلسفه نگاه شود، احتمالاً به نوعی تاریخ فلسفه مبدل

خواهد شد و تاریخ نیز اگر فراتر از حوادث جزئی و تصادفی نرود، به سهولت معنای دقیقی از خود به دست نخواهد داد. منظور این نیست که این دو رشته نواقص یکدیگر را رفع می کنند، بلکه منظور بیشتر این است که این دو رشته در هم انعکاس می یابند. تأمل فلسفی فقط به نحو قراردادی و به قصد و نیت خاص، خارج از صیوروت قرار می گیرد و تاریخ نیز با این که در نحوه گذر زمان غور و تفحص می کند، در نظرگاه نهایی خود، موضع گیری فلسفی اش را به زحمت می تواند پنهان دارد، مگر این که به منظور اثبات عینیت تحقیق خود، از ابتدا صریحاً بدان معترف شده باشد»^{۲۲}

و باز توجه به نسبت این دو است که موجب شده او علاوه بر اینکه به تاریخ فلسفه می پردازد، به فلسفه تاریخ هم توجه کند و به تدریس و تألیف در این حوزه بپردازد. فلسفه تاریخ برای او پیش گویی تاریخ و گمانه زنی براساس پیش فرض ها نیست. مجموعه ای از اطلاعات احتمالی نیست، بلکه امری است که

«از طریق آن با وسعت نظر بیشتری مسائل را لحاظ خواهیم کرد و به نام شناخت اجمالی گذشته، اصالت و امکانات ناشناخته آینده را نفی نخواهیم کرد و متوجه خواهیم شد که اگر تاریخ چراغ راه آینده است و به همین دلیل همواره باید بازخوانی شود، در عین حال برای این است که آرمان ما در مورد آینده و اراده ای که کوشش دارد آن آرمان را تحقق بخشد، سهمی در فهم دوباره گذشته دارد. معنای آینده نه فقط براساس گذشته بلکه تاحدودی، معنای گذشته نیز باید با توجه به آینده فهم شود. فلسفه تاریخ، اگر توجه به گذشته دارد، با این حال در جهت توسع افاق آینده فعال و درکار است، آینده ای که اگر نتیجه گذشته است، با این حال الزاماً به آن محدود نمی شود. آینده اگر واقعاً آینده است مبتنی بر عقل و آزادی ای است که خداوند به بشر ارزانی داشته است»^{۲۳}

باز همین نگاه تاریخی است که باعث می شود او فارغ از تعصب و خودمحوری، درباره اصطلاحات فلسفی و معادل هایی که در فارسی برای آنها برگزیده است، این بصیرت را با خوانندگان در میان گذارد:

«مسأله اصطلاحات در واقع در درجه دوم اهمیت قرار دارد. بالاخره هر لفظ و کلمه ای ضرورتاً رابطه ذاتی با معنایی که می رساند، ندارد و رابطه آن دو همیشه قراردادی است، با این حال وقتی که این قرارداد سابقه تاریخی طولانی پیدا می کند دیگر این خود قرارداد نیست که معنی را می رساند، بلکه آن سنت فکری و تاریخی است که دلالت بر معنی می کند. از این لحاظ کافی نیست که ما معنای متداول کلمات را بدانیم و تصور کنیم که از افکار یک فیلسوف بزرگ چون هگل سر در آورده ایم. آنچه در این موارد شناخت ما را از خطا مصون می دارد الزاماً الفاظ و اصطلاحات نیست بلکه تجربه و اطلاعات است»

«نگارنده از لحاظ اصطلاحاتی که در این نوشته به کار برده است هیچ نوع تعصبی ندارد و امیدوار است با جافتادن فلسفه های عصر جدید، در جامعه فرهنگی ایران، به مرور [بتوان] به اصطلاحات فنی بهتری دست یافت و بیان مطالب دقیق تر و رساتر گردد. زیرا در واقع سلیقه هیچ یک از ما به تنهایی کافی نیست تا بتوان چنان معادلی برای یک اصطلاح فنی فلسفی غرب به کار برد که برای همیشه قابل قبول باشد، بلکه به مرور است که با فهم بهتر فلسفه ها، معادل ها نیز خود به خود

صحیح‌تر و دقیق‌تر به کار خواهد رفت و زبان فلسفی نوعی استحکام فنی پیدا خواهد کرد.»^{۲۴}

اگر تفکر و فلسفه با تاریخ تفکر و فلسفه نسبت جدی دارد، پس هرکس تفکر و فلسفه را به جد می‌گیرد ناگزیر باید به آثار متفکران و فیلسوفان گذشته رجوع کند زیرا:

«تفکر به معنای واقعی کلمه فقط موقعی نو است که بی‌ریشه، ابتدا به ساکن و سطحی نباشد. چه بدون شناخت سنت‌های فکری قبلی و افکار استادان بزرگ گذشته - بدون اینکه نظر به قبول و یا رد آنها باشد - نمی‌توان به هیچ تفکر نویی تحقق داد و عمق و اصالت واقعی آن را تضمین کرد. به یقین می‌توان گفت که بدون این نوع تعلیمات، احتمال دارد شخصی ندانسته‌ها را به جای دانسته‌های خویش گرفته باشد و آنچه را که بکر و نو پنداشته، در واقع بسیار متداول و اصلاً فاقد روح و حیات بوده باشد. حتی از این لحاظ می‌توان تصور کرد که در فلسفه و شاید در هر رشته دیگر نیز، نوآوری یعنی فعلیت بخشیدن به آن چیزی است که تا بدان روز، در سنت به صورت بالقوه موجود بوده است، و از این لحاظ فیلسوف واقعی را می‌توان آن کسی به حساب آورد که این گنجینه را در اعماق یافته و به قدرت عقلانی و با توجه به ابعاد مسائل هم‌عصر خود، آن را از کمن به منصه ظهور رسانده است. فیلسوف واقعی دنباله‌رو سنت است بدون اینکه در اسارت آن باشد؛ او مُدّ حیات سنت است نه تابع صورتی آن.»^{۲۵}

اگر حریت و انسانیت را ارج می‌گذاریم، باید با افکار فیلسوفان بزرگ آشنا شویم، آنها هرچند به معنایی در گذشته‌اند اما به معنایی دیگر با ما معاصرند. عصر و دوره ما بازتاب اندیشه‌های آنهاست و آینده ما در گرو درک آنها:

«افکار فیلسوف بزرگ مظهري از گشایش تفکر انسان و ممد استمرار آن و ضامن مقتضیاتی می‌شود که انسانیت و حریت را برای انسان مقدور و میسر می‌سازد و این بدان معنی نیست که فیلسوف بزرگ الزاماً راهنما و راهگشاست، جز اینکه این راهنمایی را در جهت برحذر داشتن از خام‌اندیشی بدانیم و آن را دعوت به فرار وی بخوانیم. بنابراین تعریف فلسفه نفس و ماهیت سرنوشت آدمی و متعالی‌ترین جنبه فعالیت اراده اوست. تاریخ فلسفه را همچون صحنه‌ای زنده باید پنداشت که هیچ چیز در آن به معنای متداول کلمه تعلق به گذشته ندارد. افکار فلاسفه بزرگ نه فقط بقایایی از اعتقادات دوره‌های سپری شده نیست، بلکه نشانگر عین فعلیت دائمی افکار و افاده تعارض نحلّه‌هاست. به همین دلیل فلاسفه بزرگ نه فقط در واقع با ما معاصرند بلکه از جهتی آنها هستند که آینده ما را می‌سازند و این ما می‌بیم که نسبت بدانها در گذشته قرار می‌گیریم.»^{۲۶}

احتمالاً همه کسانی که با فلسفه سروکار دارند با افرادی مواجه شده‌اند که از آنها می‌خواسته‌اند مثلاً در پنج دقیقه لب سخنان کانت یا هگل را برایشان توضیح دهند. این افراد بی‌حوصله باید بدانند که:

«شناخت یک فیلسوف محدود کردن افکار او و مؤول‌سازی آنها به چند گفته متداول تکراری و اکتفا کردن به دانسته‌های قبلی خود در مورد او نیست. نظر فیلسوفان بزرگ گسترده‌تر از آن است که به یکباره و در یک نگاه با چند عبارت خلاصه شود و حکم قطعی در مورد آنها صادر گردد. این نوع متفکران به نحو دائمی ذهن متعاطی را گسترش می‌دهند و گویی هر بار باید از نو شناخته شوند،

بدون اینکه هیچ‌گاه من حیث‌المجموع مورد قبول و یا رد واقع گردند. آنها همواره دعوت به تأمل و تفکر می‌کنند و به سهولت به «فرمول‌بندی» سطحی - اگر بتوان گفت «کپسولی» - که در اذهان ضعیف‌البنیه توهم آگاهی ایجاد می‌کند تن در نمی‌دهند.»^{۲۷}

فلسفه کوشش برای به‌دست آوردن همین حوصله است، حوصله‌ای که با نظم و استمرار می‌تواند به نتیجه مطلوب بیانجامد. شاگردان دکتر مجتهدی می‌دانند که برای مجتهدی معلم فلسفه، کلاس فلسفه یعنی حضور و نظم و استمرار. در حقیقت علاقه مجتهدی به فلسفه و آموزش آن جدا از علاقه او به نفس آموزش نیست. برای او - احتمالاً - مهمترین وجه اهمیت فلسفه همین جنبه آموزشی آن است:

«فلسفه... در مسائل آموزشی بیشتر از هر رشته دیگر کاربرد عملی دارد.»^{۲۸}

تدریس فلسفه، آموزش عمیق بودن و عمیق‌دیدن است:

«در فلسفه، عمده رهرو بودن است که همیشه در جهت حفظ پیوستگی خود، آهستگی را حفظ می‌نماید. از این لحاظ تدریس فلسفه به نوعی دعوت به سفر مبدل می‌شود و خود مدرس فلسفه، همسفری است که عمیقاً دل به راه بسته و ادامه آن را نه فقط مفید بلکه عقلاً لازم تشخیص داده است.»^{۲۹}

دکتر مجتهدی، چنانکه در ادامه خواهد آمد، به فیلسوفان بزرگ کاملاً از جنبه آموزشی علاقه‌مند است و از این لحاظ کوشیده است آنها را مطرح نماید. اما پیش از آنکه به این فیلسوفان بزرگ و نظر مجتهدی درباره آنها پردازیم بهتر است در مسأله آموزش کمی بیشتر درنگ کنیم. مجتهدی استاد بسیار منضبط و جدی دانشگاه است، چنانکه حضور یا عدم حضور او در فضای گروه فلسفه تغییر ایجاد می‌کند. حضور او برای دانشجویانش حتی یادآور نوعی نظم نظامی است. او در دانشگاه سلسله مراتب را دقیقاً رعایت می‌کند. جواب سلام دانشجوی سال‌های اول و دوم را می‌دهد. به دانشجوی سال بالاتر کمی گرم‌تر جواب می‌دهد و شاید توصیه‌ای هم بکند از این دست که چرا اینجا ایستاده‌ای، برو کتابخانه کتاب بخوان. از دانشجویان کارشناسی ارشد احوالی هم می‌پرسد و به دانشجویان دکتری مجال اظهار نظر می‌دهد و با آنها گفتگو می‌کند. با فارغ‌التحصیلان هم اگر دانشجوی‌های خوبی بوده باشند (و دانشجوی خوب هم البته فقط یعنی دانشجوی کوشا و منضبط) کاملاً گرم و دوستانه رفتار می‌کند. اما در هر حال آنقدر جدی است که مهربانی‌اش - که بی‌دریغ هم هست - نخست به چشم نمی‌آید. در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که اینها ناشی از خلیقات مجتهدی است، اما در نگاه عمیق‌تر این خلیقات خود مبتنی بر نگرش او نسبت به دانشگاه است. دانشگاه مرکز آموزش است و برای مجتهدی مهم‌تر از تعلیم و تعلم در دنیا کاری نیست، چراکه «آموزش... یکی از صفات ممیزه حیات است» و «انسان حیات خود را با آموزش آغاز می‌کند.»^{۳۰} بی‌جهت نیست که او بخشی از وقت خود را صرف تحقیق درباره تاریخ دانشگاه‌ها کرده است و حاصل آن مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی است که با همکاری گروهی از محققان و زیر نظر او فراهم آمده است. در مقدمه این کتاب می‌توان دانشگاه را از نگاه مجتهدی دید:

«اگر دانشگاه افق آرمانی جامعه است، پس مثل هر افقی در عین حالی که میزان وسعت نظر را نشان می‌دهد، حکایت از ناشناخته‌ها دارد یا بهتر است بگوییم نگاه را به مرز میان شناخته‌ها و ناشناخته‌ها می‌کشاند و به همین دلیل دانشگاه به جای اینکه فقط محلی برای جمع‌آوری دانش‌های موجود باشد، میدانی برای بسط و گسترش تحقیق و پژوهش است و این جنبه به مراتب بیش از جنبه اول مشخصه آن شمرده می‌شود، به نحوی که بدون آن حیات واقعی و پویای دانشگاه زیر سؤال می‌رود و به استقلال آن خدشه وارد می‌آید و از آن فقط نامی باقی می‌ماند که بسیار نزدیک به بدنامی است.

ایرات و ابداع کلاً دو مشخصه‌ای است که یکی بدون دیگری معنای واقعی ندارد و از این رهگذر هر نوع برنامه‌ریزی علمی و فرهنگی در سطح دانشگاه باید با توجه به امکانات ریشه‌های موجود نسبت به امکانات نوآوری‌های ناموجود باشد، به نحوی که بتوان یکی را حافظه و دیگری را اراده تلقی کرد و دانست که بدون این دو نمی‌توان از سلامت روان و از خلاقیت ذهن سخن به میان آورد. منظور از روحیه علمی حاکم بر دانشگاه چه می‌تواند باشد؟ آیا جز این است که استادان و دانشجویان علاوه بر استقلال ذهنی و اعتماد به نفس و خاصه اراده به انجام وظیفه و قبول تعامل سالم که از شروط لازم به حساب می‌آیند، باید در مورد نتیجه کاری که به عهده آنها بوده است در خارج از دانشگاه نیز به امکان ارزشیابی دقیق و بی‌غرض، کاملاً ایمان داشته باشند و بدانند که الزاماً سره از ناسره و درست از نادرست، دیر یا زود، تشخیص داده خواهد شد؟ چه در محیط دانشگاه و چه در جای دیگر، روحیه علمی در فرد براساس اعتقاد به وجود عدالت و انصاف علمی در جامعه پدید می‌آید و حتی اگر چنین اعتقادی نباشد، شخصی که روحیه علمی دارد خود سعی می‌کند جامعه را به نحوی از این کمبود آگاه کند و عواملی را در محدوده امکانات خود بر ملا و آشکار نماید که سلامت فرهنگی جامعه را متزلزل می‌کند و استمرار حیات آن را به خطر می‌اندازد؛ همچنین عنداللزوم با آنها به مقابله پردازد و محیط را برای رشد سالم فرهنگ، مساعد سازد.

دانشگاه واقعی، از این نظرگاه، بدون اینکه به سنت‌های ریشه‌ای خود صدمه‌ای وارد بیاورد، دائماً دایره شمول امکانات خود را بسط و گسترش می‌دهد تا جایی که گویی بیش تر فقط در آینده احتمالی خود است که می‌تواند خود را باز شناسد و در غیر این صورت، اصلاً آینده‌ای برای آن متصور نمی‌شود. از این لحاظ محیط دانشگاه باید به نحو مستمر حیاتی با نشاط داشته باشد و به همان اندازه‌ای که مفهوم سنت را تداعی می‌کند، مفهوم رکود و انجماد را نیز باید طرد کند و اگر خود را دنبال‌ه‌رو می‌خواند، از این حیث است که اراده به فراروی و پیشرفت دارد و اگر در گذشته خود به تأمل و تفکر می‌پردازد، بدین جهت است که آینده‌سازی را سهل و آسان نمی‌داند و حداقل به این درجه از شعور و آگاهی رسیده است که می‌داند نباید عجولانه گام بردارد».^{۳۱}

و نیز:

«احتمالاً سخن گزافی نیست اگر بگوییم که در مجموعه‌های شهری، دانشگاه فقط بنا و ساختمان نیست و صرفاً با این امر که محل و مکانی را به آن اختصاص دهیم، نیازهای واقعی که جامعه به آن دارد، رفع و برطرف نمی‌شود. دانشگاه را نمی‌توان فقط مرکزی تعلیماتی دانست و طبیعتاً اصالت و

اعتبار آن، در عین حال که نشانگر درجه و مرتبه فرهنگی و علمی جامعه است، عمیقاً حکایت از آرمان و چشم‌اندازی دارد که جامعه برای آینده خود به تصور درمی‌آورد و حتی اگر آن را در کوتاه‌مدت سهل‌الحصول نداند، باز مادامی که به آن پایبند است و در تحقق آن می‌کوشد، از راه اصلی اعتلای علم و فرهنگ منحرف نشده است.»^{۳۲}

او حتی در مسأله آموزش هم از تاریخ فارغ نیست. اگر نسبت به گذشته - حتی در امر آموزش - جاهل باشیم به نوعی نسیان و بیماری جمعی روانی دچار می‌شویم که جلوی فهم درست مسائل و انتخاب راه معقول را می‌گیرد، در نتیجه:

«هر موضعی که نسبت به مسائل فرهنگی و آموزشی داشته باشیم، بی‌نیاز از تحلیل درست تاریخی و بررسی سیر تحولی امور برای فهم درست آنها نیستیم، چه از لحاظی فقط با دقت در مسیر حرکتی آنها است که می‌توان ماهیت آنها را دریافت و با نحوه بروز مسائل در ابعاد مختلف آنها آشنا شد و عندالزوم برای اصلاح و بهبود آموزش - خاصه آموزش عالی - در مقام چاره‌جویی برآمد.»^{۳۳}

انتخاب موضوعات و فیلسوفانی که او درباره آنها کار کرده است، حاصل جمع نگرش آموزشی و تاریخی اوست، بی‌جهت نیست که می‌بینیم هم درباره قرون وسطی کتاب نوشته است و هم به تفصیل به دکارت و کانت و هگل و هیدگر پرداخته است. او به قرون وسطی توجه دارد زیرا از سویی بر آن است که:

«بحث در کم و کیف افکار متفکران و متکلمان قرون وسطی خواه ناخواه بحثی از امکانات و دامنه قلمرو افکار فلاسفه مسلمان نیز می‌باشد، آن هم نه فقط از لحاظ گذشته تاریخی بلکه... از لحاظ امکانات آتی آنها.»^{۳۴}

و برای برقرار ساختن نوعی محاوره میان متفکران شرق و غرب توجه به متفکران غربی در دوره قرون وسطی الزامی است.

از سوی دیگر فلسفه عصر جدید بالقوه در بطن تفکر قرون وسطی وجود داشته است. پس به نظر او برای شناخت بهتر فلسفه جدید هم باید فلسفه قرون وسطی را شناخت.

این امر البته بدان معنی نیست که او شکاف عالم جدید و قدیم را نادیده می‌گیرد و به تفاوت بنیادی این دو عالم - که در حقیقت تجلی دو نوع نگرش است - توجه ندارد. او می‌داند که «اگر به‌طور کلی عقربه ذهنی متفکر - شاید بهتر است بگوییم متکلم - قرون وسطی میان وحی و عقل در نوسان است و بعضی از آنها تمایل بیشتری به وحی دارند و بعضی دیگر به عقل توجه می‌کنند، متفکر عصر جدید چون فرانسویس بیکن و خاصه دکارت بیشتر به مقایسه علم جدید با کلام سنتی می‌پردازند و در هر صورت علم جدید به هر نحوی که تلقی شود، برای آنها در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد.»^{۳۵}

به عبارت دیگر:

«عقربه ذهنی متفکر عصر جدید، برخلاف دیدگاه متکلم قرون وسطی، صرفاً در میان وحی و عقل در نوسان نیست، بلکه در درجه اول، نظر او معطوف به رابطه علم جدید با امکانات ذهن فاعل شناساست.»^{۳۶}

او فرانسیس بیکن و کپرنیک و کپلر و گالیله و کامپانلا و برنو و تامس مور و مونتینی و حتی بوریدان را نادیده نمی‌گیرد، اما شاخص‌ترین چهرهٔ این تغییر را دکارت می‌داند که آشنایی با او برای ما ضروری است:

«دکارت اولین متفکر متجدد غرب نیست، ولی در فلسفهٔ او نکاتی است که شاید بتوان با تأمل در آنها و نیز تحلیل آن نکات - خاصه از لحاظ آموزشی - با جنبه‌های مختلف تفکر در عصر جدید بهتر آشنا شد و از این لحاظ حتی اگر سهم دکارت در انتقال از قرون وسطی به عصر جدید بسیار کمتر از کسانی باشد که قبلاً نام بردیم - که همین طور هم هست - ولی در عوض متعاطی فلسفه، خاصه با توجه به آنچه بعداً رخ داده است، در تفکر او میدان مناسب‌تری برای موشکافی و دقت به منظور علت‌یابی امور که احتمالاً ارزیابی بعدی آنها را نیز مقدور می‌سازد، می‌تواند به‌دست آورد.»^{۳۷}

و

«شاید از لحاظی هیچ فیلسوف عصر جدید به اندازهٔ دکارت، ریشه‌ها و مسائل تفکر جهان غرب را یکجا انعکاس نمی‌دهد و شاید بدون تأمل در فراز و نشیب وزوایای پنهان تفکر او که نهایتاً در عین سادگی بسیار پیچیده و مبهم می‌نماید، نتوان جنبه‌های مختلف فرهنگ غربی را در عصر جدید به نحو اساسی احصا کرد و با آنچه از گذشته همراه دارد و یا آنچه را که به نحو جنینی از آینده خبر می‌دهد آشنا شد.»^{۳۸}

علاوه بر دکارت، مجتهدی به کانت هم عنایت جدی داشته است و بهترین مدخل به اندیشهٔ او را در زبان فارسی تألیف کرده است. کانت فیلسوفی است که مجتهدی احتمالاً بیش از هر فیلسوف دیگر در عصر جدید او را مهم می‌شمارد، چراکه:

«فلسفهٔ کانت نشانگر کوشش عقل انسان است برای شناخت محدودیت‌ها و نامحدودیت‌های خود. وقتی در فلسفهٔ کانت سخن از حدود شناسایی انسان براساس عقل نظری مطرح می‌شود نه منظور این است که انسان قابل تحویل به ابعاد مادی خود باشد و نه اینکه بتوان راه او را با بیان نیازهای جسمانی‌اش مسدود کرد. در کل فلسفهٔ کانت به نحوی نشان داده می‌شود که مقیاس انسانی وسیع‌تر از ابعاد جهان طبیعی است و درواقع همین است که طبیعت اصیل انسان و فصل ممیز او را مشخص می‌سازد. در این فلسفه آنچه از لحاظ نظری برای انسان حاصل نمی‌شود خود حاکی از امکان تعالی اخلاقی و معنوی اوست.»^{۳۹}

در کنار فلسفهٔ دکارت و کانت و بیش از آن دو، مجتهدی به فلسفهٔ هگل پرداخته است. حاصل کار تا امروز سه کتاب است: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، منطق از نظرگاه هگل. اولی مجموعهٔ مقالاتی است دربارهٔ هگل، دومی روایتی است از کتاب پدیدارشناسی روح هگل براساس کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل اثر ژان هیپولیت و سومی روایت فارسی کتاب‌های علم منطق و بخش منطق دائرةالمعارف علوم فلسفی هگل است. دو کتاب اخیر به‌ویژه کتاب سوم کاملاً تخصصی‌اند. براساس این آثار دکتر کریم مجتهدی را می‌توان هگل‌شناس ایران دانست (هیچ ایرانی دیگری این مقدار تحقیق و تألیف دربارهٔ هگل ندارد). فلسفهٔ هگل نشان‌دهندهٔ بعضی ملاحظات فلسفی مجتهدی است:

«نزد هگل تعینی که از حس و داده تجربی حاصل می‌شود بلافاصله مورد نفی قرار می‌گیرد و فکر در حرکت ضروری از تقابلی خود از تجربه فراتر می‌رود و بیش از پیش نسبت به تجربه مستقل می‌شود. از طرف دیگر به نظر هگل تعقل و فهم امور فقط با تحلیل انجام نمی‌گیرد و در واقع اصلاً حکم تحلیلی وجود ندارد و هر حکمی خواه ناخواه تألیفی است، آن هم به معنای تألیف ضدین. برخلاف نظر دکارت، هگل معتقد است که به جای کوشش برای رسیدن به یک امر بدیهی اولیه، باید رابطه عقلی امور را با یکدیگر در نظر داشت و به جهت عقلی آنها پی‌برد. جزء بر اساس کل فهمیده می‌شود و کل در جزء است که تعین و تحقق عینی می‌یابد؛ در دل تضاد است که احتمالاً حقیقت انضمامی به دست می‌آید و در نفس عقل است که حرکت پدیدار می‌شود، پیش می‌رود و مثمر‌تر واقع می‌شود.»^{۴۰}

و

«گاهی در ضمن مطالعه افکار هگل شخص این احساس را دارد که با افکار یک فیلسوف معین و مشخص روبرو نیست؛ البته با مجموعه افکار فلاسفه مختلف هم روبرو نیست، بلکه - اگر بتوان گفت - با محض فلسفه و با حدیث نفس آن روبرو است. چنین چیزی، حتی اگر توهمی هم بیش نباشد، باز به هر طریق نشانگر قدرت متفکر و احاطه کامل او به مسائل فلسفی و امکان اتخاذ موضع‌گیری‌های متفاوت در قبال آنهاست.»^{۴۱}

او حتی به هگل هم که تفکرات او ابعاد سیاسی و عملی مختلفی داشته است از حیث آموزشی می‌نگرد و فلسفه پیچیده او را وسیله مناسبی برای آموزش تعمق می‌داند. پدیدارشناسی روح هگل نیز به نظر او از این حیث که مراحل آگاهی انسان و پیشرفت و تعالی فهم و شعور انسانی را نمایش می‌دهد اهمیت دارد:

«یک نظام فلسفی وقتی که به صورت اصیلی عنوان می‌شود، شخص در واقع فقط با یک دستگاه فکری واحد و با مجموعه‌ای از الفاظ و اصطلاحات که البته از اسباب و لوازم راه بوده است آشنا نمی‌شود، بلکه گویی به عالم جدیدی راه پیدا می‌کند و طالب بسط و گسترش فهم و شعور خود می‌گردد و نوعی شوق و عشق به تعمق در او به وجود می‌آید. همین عامل حیاتبخش ذهن را که از لحاظی ملاک اصالت حرکت آن نیز است، می‌توان هدیه‌ای دانست که ما در اثر مطالعه افکار فلاسفه بزرگ از آنها دریافت می‌داریم. از این نظرگاه کتاب «پدیدارشناسی روح» هگل نمونه بسیار جالب توجه‌ای است و مسلماً در درجه اول یک بعد آموزشی بسیار اصیلی دارد، زیرا بیانگر مراحل آگاهی انسان و درجات ارتقای شعور اوست. در ایران، در واقع به همین جنبه از فلسفه هگل توجه زیادی نشده است و کاربرد آموزشی آن به کلی نادیده گرفته شده است. شاید بیشتر با توجه دادن به همین جنبه تربیتی و تعلیماتی فلسفه هگل - خاصه در حد پدیدارشناسی روح - است که می‌توان لزوم شناخت آن را بهتر توجیه کرد و نشان داد که ذهنی که ابعاد وسیع تفکر و پیچ و خم زوایای آن را بررسی می‌کند - اگر هم عطش حقیقت‌جویی در او سیراب نشده باشد - حداقل گول ابتدایی‌ترین سراب‌ها را نخورده و وفق بینش خود را عملاً به مراتب فراتر از آنها برده است. دانستی‌های انسان حتی اگر محدود تلقی شود، باز میزان و درجه آنها با آگاهی از ندانستنی‌هاست که سنجیده می‌شود.»^{۴۲}

با همین ملاحظات است که او تدریس فلسفه هگل را لازم می‌شمارد و به نقد آراء کسانی می‌پردازد که از نفی فلسفه هگل دم می‌زنند و از نقد آن سخن می‌گویند بی‌آنکه آن را به درستی خوانده باشند. در ایران گروه‌های مختلفی چنین کرده‌اند که در حقیقت با یکدیگر دعوای سیاسی و ایدئولوژیک داشته‌اند و اساساً به فلسفه هگل به معنی درست کلمه توجهی نداشته‌اند.

به جز هگل، هیدگر نیز در ایران به درستی معرفی نشده است و سرنوشت او نیز مانند هگل پیوند خوردن با سیاست و ایدئولوژی بوده است. البته برخلاف هگل، هیدگر بیشتر طرفدارانی دارد که فلسفه او را نخوانده‌اند و با آثار او چندان آشنا نیستند اما از تفکر هیدگر دم می‌زنند. چند مقاله و یک کتاب تحقیقی مجتهدی با عنوان دونس اسکوتس و کانت به روایت هیدگر تلاشی است برای طرح و بررسی بعضی آراء فیلسوفی جنجال‌برانگیز، فارغ از جنجال‌ها و به‌نحو آکادمیک. به نظر مجتهدی اهمیت هیدگر در این است که

«در سیر زندگانی خود و در نوشته‌هایی که به فلاسفه مختلف - اعم از قدیم یا جدید - اختصاص داده است، در واقع به سبک خود با آنها به محاوره برخاسته است. به نظر او محاوره واقعی موقعی برقرار می‌شود که هر یک از محاوره‌کنندگان موضع خاصی داشته باشند، چه یک نظر مشترک معمولاً منجر به پرگویی می‌شود. وقتی که اختلاف عمیق و میل شدید برای رفع آن نباشد، انگیزه واقعی برای محاوره ایجاد نمی‌شود.»^{۴۳}

اگر کسی دکتر مجتهدی را نشناسد و با آراء و آثار او آشنا نباشد، شاید تصور کند چنین شخص آکادمیکی با تخصص در فلسفه غرب قاعداً نباید چندان در بند تاریخ و فرهنگ مادری باشد. اما برای مجتهدی همه آن کارهای آکادمیک و پژوهش‌ها در فلسفه غرب جز برای بارور ساختن و دوباره شکوفا کردن درخت فرهنگ در سرزمین مادری نیست. او با چند زبان غربی (فرانسه، آلمانی، انگلیسی و لاتین) آشناست. اما حتی المقدور و جز در مواقعی که اصطلاح خاصی را توضیح می‌دهد از کلمات غربی استفاده نمی‌کند. اگر هم کسی از دانشجویان به جای کلمات فارسی از واژه‌های غربی استفاده کند واکنش نشان می‌دهد. فلسفه و فرهنگ ایرانی - اسلامی را ارج می‌گذارد و نوجویی را فارغ از سنت‌ها و ریشه‌ها بی‌معنی می‌داند. با افزودن این ویژگی به ویژگی‌های قبلی است که می‌توان دریافت چرا او بخشی از عمر خود را به‌صورت جدی به بررسی مواجهه ایرانیان با تجدد و فلسفه‌های غرب اختصاص داده است که حاصل آن تا به امروز دو کتاب سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید و آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب است.

در دیباچه سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید می‌خوانیم:

«اغلب به شخصیت و افکار سید صرفاً جنبه تاریخی داده شده است، آن‌هم نه بدان معنی که تاریخیت یک شخص می‌تواند عین فعلیت او یا حداقل فعلیت افکار او باشد.»^{۴۴}

«آگاهی مردم بدون اینکه با عبارات پیش ساخته تغذیه گردد باید با تأمل و تفکر عجین [گردد] و از این رهگذر افزایش یابد و مسائل به‌طور واقعی مطرح شود.»^{۴۵}

«محتوای این مقالات [کتاب در برگیرنده سه مقاله است که دو تا قبل و یکی بعد از انقلاب نوشته شده

است [به خوبی گواه آن است که نگارنده نه قبل از انقلاب و نه پس از آن برآن نبوده است که تحقیقات خود را با نظرهای متداول مطابقت دهد].^{۴۶}

پس او سیدجمال و ماجرای مواجهه او را با تجدد مطرح می‌کند. به سیدجمال احترام می‌گذارد. مفصل‌ترین گزارش را از مباحثه مکتوب ارنست رنان و سیدجمال به دست می‌دهد و با اینهمه هرچا لازم می‌بیند افکار این شخص را - که صادق و دردمندش می‌داند - نقد می‌کند. او از سویی دربارهٔ رسالهٔ معروف سیدجمال می‌نویسد:

«رسالهٔ «حقیقت مذهب نیجری و بیان حال نیجریان» اگر واقعاً از لحاظ فلسفی مسأله‌ای را روشن نمی‌کند حداقل روشنگر دوره‌ای از وضع فرهنگی ملل مسلمان در قرن نوزدهم است. این رساله با تمام نقائص آکادمیک و علمی، دلالت بر آگاهی مردم مسلمانی می‌کند که ایمان خود و هم‌کیشان خود را به علت دسیسه‌بازی‌های سیاسی ملل غالب غرب در خطر انهدام می‌بیند، خاصه که این بار دشمن فقط در مقابل نیست بلکه فساد و نابودی از درون آغاز شده است. بدین معنی این رساله لحظه‌ای از سیوروت آگاهی را در نزد مردم مسلمان قرن گذشته تصویر می‌کند و به همین دلیل بدون اینکه محتوای تاریخی آن درست باشد نفس رساله از لحاظ تاریخ عمق و اصالت می‌یابد».^{۴۷}

و از سویی دیگر می‌نویسد:

«نتایجی که سید جمال‌الدین از تاریخ سیاسی بشر و تاریخ فلسفه استنتاج می‌کند بر روی هم سطحی و قابل انتقاد است و اطلاعات تاریخی که در این رساله در اختیار خوانندگان می‌گذارد اغلب نادرست است».^{۴۸}

بنابراین او هم به سیدجمال توجه می‌کند و هم سید احمدخان را شخص صادق و آگاهی می‌داند که در برابر مواجهه ژورنالیستی سیدجمال، مواجهه‌ای آکادمیک‌تر با مسائل دارد. از سویی تلاش سیدجمال برای مواجهه با استعمار و آگاهی‌بخشیدن به مسلمانان را مهم می‌داند و از سوی دیگر نگرش او را نقد می‌کند:

«با سید جمال‌الدین می‌شود موافق بود و گفت که این وضع [یعنی وضع نامطلوب مسلمانان در آن دوره] از عدم روحیهٔ فلسفی ناشی شده است ولی نمی‌توان دیگر پذیرفت که این روحیه باید صرفاً تحصیلی آن هم به معنای ابتدایی کلمه که مورد نظر اوست باشد. قبول این قسمت از گفته‌های او نه فقط قبول عجز تفکر و پایان آن است بلکه قبول پایان علوم و عدم توانایی آنهاست. او در زمان خود و شرایط خاص کشورهایی که در آنجا به فعالیت پرداخته بود شاید حق داشت که مطالب را بدین نحو بیان کند ولی پیروان این قسمت از گفته‌های او که شاید گاهی آثار او را هم نخوانده باشند دیگر نمی‌توانند به استاد یک قانون ابتدایی فیزیکی و شیمیایی دوره دبیرستان آثار متفکرینی چون ابن سینا و سهروردی را در ایران و یا مثلاً آثار لایبنیز و کی‌یرکگارد را در غرب از گردونهٔ سیوروت فرهنگ انسان دور ریخته تصور کنند. علم اگر بدین صورت درآید چهل است. آگاهی اگر بدین طریق عمل کند صرف تفتیش است. رسالت فلسفه همیشه دادن همین هشدار بوده و هنوز هم همین است».^{۴۹}

آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب هم دربرگیرندهٔ مقالاتی تاریخی - انتقادی است:

«مسیحیت مشخصه فرهنگ غرب»، «مبلغان مسیحی و متکلمان شیعی در عصر جدید»، «فلسفه در ایران دوره صفوی به روایت شاردن، جهانگرد فرانسوی قرن هفدهم میلادی»، «گنجینه لغت از قرن یازدهم هجری: معرفی یکی از قدیمی‌ترین واژه‌نامه‌های زبان فارسی به زبان‌های ایتالیایی و لاتین و فرانسه»، «عباس میرزا و مسأله تجدد»، «خاطرات اوژن بوره»، «نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت»، «حسینقلی آقا چهره متجدد عصر قاجاریه به روایت کنت دوگوبینو»، «میرزا ملکم‌خان و اصول نظری نظام پیشنهادی او»، «میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب»، «افضل‌الملک کرمانی مترجم رساله گفتار»، «قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر فلسفه دکارت»، «ذکر فلاسفه بزرگ غرب در کتاب بدایع‌الحکم»، «بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و اولن فیلسوف فرانسوی»، «آقا علی حکیم مدرس زنوزی و بدیع‌الملک میرزا»، «بدیع‌الملک میرزا و علی‌اکبر مدرس حکمی»، «خانواده امامقلی میرزا عمادالدوله و پسرش بدیع‌الملک میرزا»، «محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا».

در این کتاب با چهره مضحک متجددمآب ایرانی «حسینقلی آقا» آشنا می‌شویم. در مورد عباس میرزا می‌خوانیم که «آرمان‌خواهی بدون واقع‌بینی نه فقط واهی است، بلکه اصلاً شاید آرمان هم نباشد».^{۵۰} درباره ملکم می‌خوانیم که بعضی گفته‌های او «از نیت واقعی او تجاوز کرده است و در تاریخ معاصر ایران در صدر مشروطیت همچون ندای عدالت و مقدمه‌ای برای برقراری آزادی جلوه گر شده است، ولی با گذشت زمان همین گفته‌ها نیز چون فاقد ابعاد اصیل تفکر است امروز تمهیدی برای ایدئولوژی استعمار نو به نظر می‌رسد» چرا که «هر ایدئولوژی وارداتی، صرف نظر از ناحیه آن، خواه‌ناخواه تا وقتی که امکان سنجش و تأمل و تعمق را از انسان سلب می‌کند، در خدمت استعمار نو است».^{۵۱} درباره آخوندزاده می‌خوانیم که «اگر از ظن خود یار جنبه‌ای از فلسفه غرب شده، شاید کاملاً حق داشته است ناچار آن را برای مبارزه با جهل و نادانی و ظلم و ستم و بیماری و عدم آزادی به کار ببندد، ولی آنچه مربوط به نفس این تفکر می‌شود [این است که] او می‌بایستی هنوز خیلی فراگیرد؛ خیلی!».^{۵۲} در این کتاب درباره آشنایی ایرانیان با فلسفه دکارت و ترجمه‌های آثار او و نیز نخستین آشنایی‌های ایرانیان با فلسفه‌های غرب و مواجهه فیلسوفان مسلمان با آن مطالب و مقالاتی آمده است که بسیار درخور توجه است. این تحقیقات چنانکه اشاره شد حاصل جمع توجه مجتهدی به فلسفه، تاریخ و ایران است.

با همین دغدغه‌ها است که او می‌کوشد نشان دهد برای رهایی از غرب‌زدگی باید از غرب‌ستیزی دست کشید و به غرب‌شناسی روی آورد و برای این منظور فلسفه وسیله‌ای مناسب است:

«فیلسوف این حق را همیشه برای خود محفوظ می‌دارد که در حرف‌ها و عبارات رایجی که در افواه می‌افتد و اشخاص شاید بدون بررسی کافی آنها را می‌پذیرند، به غور و تفحص بپردازد و احتمالاً به نتایج و یا حداقل به مسائلی بر بخورد که دیگران بدون تفکر از آنها گذشته‌اند.

یکی از مشخصات مسلم «غرب‌زدگی»، سطحی‌اندیشی و اکتفا نه فقط به «می‌دانم... می‌دانم»های

شتاب زده متداول است بلکه علاوه بر آن، ناروا و عقیم تصور کردن هر نوع پژوهش و تأمل اضافی است که این خود نیز عملاً انکار هر نوع آینده برای تفکر انسان به حساب می‌آید. از این لحاظ زدودن و برطرف ساختن سطحی‌اندیشی در هر درجه‌ای از درجات که باشد و به هر نحوی که امکان پذیرد نوعی درمان و پادزهری علیه غرب زدگی است؛ خاصه اگر آن به صورت غرب‌شناسی درآید و ما را با ریشه‌ها و کم و کیف افکار غربیان و مناظر اعتبار گفته‌های آنها آشنا کند.»^{۵۳}

پرهیز از آراء فیلسوفان و مستشرقان غرب موجب سلامت ما نیست، بلکه اسباب انحطاط ماست. آنها که به نیت حفاظت از فلسفه اسلامی و فرهنگ بومی از مواجهه با افکار و آثار غربیان می‌گریزند باید بدانند که

«پیدایش چنین عقیده‌ای که ناشی از نوعی احتیاط اجتناب‌ناپذیر است، از لحاظ تاریخی قابل توجیه است و موضع چنین افرادی از لحاظ روانشناسی کاملاً قابل فهم می‌باشد. ولی نفی قضاوت دیگری بدون شناخت آن و ردّ نظر غیر، بدون تحلیل دقیق آن، نه فقط دردی را دوا نمی‌کند بلکه می‌تواند در ضمن، دلالت بر نوعی عناد و انانیت نیز داشته باشد که خود صورت دیگری از عدم اعتماد به نفس و ضعف روحی و ترس از ناشناخته را بر ملا می‌کند و بدون اینکه حیات سنت فکری را تضمین نماید، امکان رشد را از آن سلب می‌نماید و فرهنگ کلی را در انزوا و رکود نگه می‌دارد. کسی که از ترس طوفان وارد دریا نمی‌شود در همان ساحل، وضع مغروق را پیدا می‌کند و ره به جایی نمی‌برد. یک فکر و یا یک نحله فلسفی اصیل، شیء نیست که بعینه در حفظ و حراست آن کوشیده شود و یا در تنسوخ خانه‌ای قرار گیرد، تا از دسترس دیگران مصون بماند؛ اگر با فکر نتوان خطر کرد و با مسائل - از هر نوعی که باشد - روبرو شد و با افکار دیگر، به محاوره و مبادله پرداخت، چگونه می‌توان از حیات و معنای فکر، سخن به میان آورد.»^{۵۴}

در پایان این سیر در آثار دکتر مجتهدی به نیت کشف دغدغه‌های او بد نیست به نقل بخشی از یکی از نوشته‌های او بپردازیم که در دفاع از فلسفه است. این نقل قول طولانی خواهد بود؛ اما مگر این نوشته به غرضی جز بازخوانی آثار مجتهدی نوشته شده است.

«در باره این... که فلسفه از لحاظ کمبود و نیاز فنی و اقتصادی در یک کشور، کاری نمی‌تواند انجام دهد. با این حال نخست باید فهمید منظور از «کار» چیست، چه از رهگذر فلسفه و با شناخت نظریه‌های معتبر می‌توان درباره شرایط واقعی و امکانات اخذ فنون و صنایع و همچنین پیشرفت اقتصادی به تأمل پرداخت و حتی اگر از این رهگذر نتیجه انضمامی و مادی آنی نتوان به دست آورد، حداقل می‌توان در مورد راه‌های انحرافی و وسایل کاذب و دروغین و هدف‌های فریبنده هشیار شد و هشدار داد و این خود امری نیست که بتوان تصور کرد کاری بی‌فایده و یا حتی کوچک است.

دوم، مسأله سنت‌های فکری داخلی است که به نحوی از انحاء مبتنی بر صلابت و عظمت «فضل پدران» ماست. در این مورد هم باید دانست که البته فضل «ایشان» مسلم است، ولی در این استدلال‌ها نیز نوعی ابهام و پیچیدگی وجود دارد که گاهی موجب پیدایش سوء تفاهم‌های ناخواسته و ناآگاهانه می‌شود و در مواردی نیز همچون پوشش برای اغراض نادرست قرار می‌گیرد. اگر واقعاً منظور این باشد که فارابی و ابن سینا را باید بر فلاسفه عصر جدید غرب ترجیح داد و بیشتر به

تحلیل و شناخت افکار آنها پرداخت و در تحول سنت‌های فکری آنها تأمل کرد و اوج و حضيض گفته‌های آنها را در آثار متأخران مورد دقت قرار داد و امکان فعلیت و نوسازی تفکر آنها را بررسی کرد و روح و معلومات جوانان را به نحوی پرورش داد که آنها واقعاً طوری با این فلاسفه بزرگ انس و الفت پیدا کنند که با آنها به محاوره درونی بپردازند و آنقدر از اندیشه‌های آنها تغذیه کنند تا اینکه خود به معنای اصیل کلمه متبحر و متفکر شوند، البته چنین سخن‌هایی را باید با جان و دل پذیرفت. همچنین باید به کسی که در این راه بر دشواری‌های انکارناپذیر فائق می‌آید و عملاً امکان تحقق نسبی چنین مهمی را فراهم می‌آورد، آفرین‌ها گفت، ولی متأسفانه مسائل غیر از این است و شاید برای واقعیت بخشیدن به آرمانی موجه، بهتر باشد که نخست، به نحو غیر آرمانی، در مشکلات غور و دقت شود و وجوه منفی جریانات نیز مورد شناسایی قرار گیرد، چه بدون این بررسی، آن آرمان جنبه کاذبی خواهد داشت و نه فقط منتهی به تجدید حیات سنت‌های فکری این مرز و بوم نخواهد شد، بلکه احتمال دارد عملاً در جهت ممانعت از آن نیز به کار رود.

البته مسلم است که کلاً فکر در سنت ریشه دارد و از آن تغذیه می‌کند و بدان نیازمند است، ولی این تغذیه و نیازمندی تا موقعی معنای درستی دارد که منجر به رشد فکر شود و الّا گویی ما به دست خود و به بهانه حفظ آن چیزی که برای ما عزیز است، هر نوع حیات و نموّی را از آن سلب و آن را عملاً به سنگواره مبدل می‌کنیم که احتمالاً فقط کنجکاوی چند مستشرق را برمی‌انگیزد و وسیله ارتقای ذهن جوانان ما نمی‌شود. هویت و اصالت هر فرهنگی بستگی به امکان رشد مستمر آن دارد، فرهنگی که این امکان را از خود سلب می‌کند، در واقع نه فقط هویت، بلکه حیات را از خود سلب می‌نماید. از این لحاظ می‌توان فکر کرد که شناخت بهتر و دقیق‌تر سنت‌های فلسفی غرب احتمال دارد، بررسی بهتر و دقیق‌تری از شناخت فلاسفه خودمان را نیز فراهم آورد، همان‌طور که شناخت دقیق اینان خواهان‌خواه ذهن را متوجه متفکران غربی نیز می‌سازد. در واقع مسأله اصلاً ترجیح دادن فلاسفه غربی به ابن‌سینا و فارابی نیست، بلکه درست برعکس، کوشش برای رسیدن به فهم تازه‌تر و زنده‌تری از گفته‌های آنهاست و همین امر شناخت متفکران غربی را لازم می‌سازد، چه دیگر منظور از شناخت افکار آنان نه فقط به عنوان «فضل پدران» نیست، بلکه بیشتر در جهت امکان تحقق فضل در «فرزندان» آنهاست.

به هر طریق در مقابله با سطحی‌اندیشی، ایجاد تعمق واقعی به منظور شناخت افکار دکارت و کانت، همانقدر لازم است که شناخت ابن‌سینا و فارابی. حتی با توجه به بعضی از مسائل که در جامعه کنونی ما درباره رابطه دین و علم و فلسفه مطرح می‌شود، شاید تاحدودی نیز بتوان از لحاظی اولویت را به شناخت افکار فلاسفه غرب در عصر جدید داد، چه بیشتر در نزد آنهاست که نحوه برخورد سنت‌ها با کشفیات علمی و صنعتی و کلاً با ضروریات عصر جدید دیده می‌شود و احتمال دارد بررسی این موقعیت‌ها و مقایسه‌های اجتناب‌ناپذیری که به دنبال آن پدید می‌آید، آگاهی بیشتری در ما نسبت به مسائل کنونی خودمان نیز به وجود آورد.^{۵۵}

بر اساس سیر مختصری که در نوشته‌های دکتر کریم مجتهدی داشتیم باید کم و بیش دغدغه‌های آموزگار فلسفه ما روشن شده باشد. عملاً نمی‌گویم استاد چون تعبیر مستعمل

تشریفاتی‌ای است که در بهترین صورت بیشتر تبحر را می‌رساند تا آموزش را. من البته نمی‌خواهم و نمی‌توانم آموزگارمان را مطلق کنم و آثار او را عاری از کم و کاست بدانم. به کلاس‌ها و کتاب‌های دکتر مجتهدی حتماً می‌شود انتقاد کرد. اتفاقاً این ماجرا را به‌خاطر دارم که یک بار یکی از مقالات خود را (که اکنون نخستین مقاله کتاب فلسفه و غرب است) در کلاس به دانشجویان دادند تا بخوانند و نظرشان را هم درباره آن بنویسند. من چیزی در نقد مقاله نوشتم و به‌عنوان تکلیف درسی به ایشان دادم. جالب بود که برای همان نقد از جانب ایشان سر کلاس رسماً تشویق شدم. اختلاف نظر و روش و نیز اختلاف سلیقه و خلق و خو کاملاً طبیعی است. بحث و تبادل نظر و نقد و بازبینی و ارزیابی هم بسیار مفید است. اما به‌رغم هر نقد و اختلاف نظری هیچ‌کس نمی‌تواند منکر «اصالت» دکتر مجتهدی شود. اصالت آموزگاری که کارش را جدی می‌گیرد، واقعاً فلسفه غرب درس می‌دهد، و با نگاه تاریخی به فلسفه در حقیقت ما را متوجه انسانیت، آزادی و آزادگی و عقلانیت می‌کند. این سه تا آنجا که من می‌فهمم غایتی است که کلاس‌ها و کتاب‌های مجتهدی ترسیم می‌کند.

گمان می‌کنم بی‌فایده نیست اگر آخرین بخش این نوشته، اولین خاطره‌ام از دکتر مجتهدی باشد. در پایان اولین جلسه درس «فلسفه قرون وسطی» در دوره کارشناسی به سراغ دکتر مجتهدی رفتم که هنوز پشت میز ایستاده بود تا به سؤالات پاسخ دهد (دکتر مجتهدی همیشه ایستاده درس می‌دهد و تا جایی که من به یاد دارم سر کلاس اصلاً نمی‌نشیند). درباره نسبت مسیحیت و فلسفه و کلاً دین و فلسفه سؤال کردم و گفتم که آیا اساساً می‌توان گفت «فلسفه مسیحی» معنی دارد. پاسخ مجتهدی که با لبخند معنی‌داری همراه شد این بود که تازه جلسه اول است. هزار سال تاریخ را در این نیم‌سال می‌خواهیم بخوانیم، صبر کن. (جالب این‌که بعدها فهمیدم مجتهدی خودش هم به این مسأله توجه داشته و دارد و احتمالاً با این سؤال همدلی داشته است.) جوانک مغروری که آن روز براساس مطالعات خارج از کلاس‌اش در ایام مدرسه و سال اول دانشگاه به گمان خود سؤال اساسی و اندیشه‌سوزی را طرح کرده بود و می‌خواست با اشاره به نظر هیدگر درباره نسبت فلسفه و مسیحیت، خیلی سریع به این نتیجه برسد که نه فقط فلسفه مسیحی قرون وسطی بلکه فلسفه اسلامی نیز به کلی بی‌معناست از این جواب چندان خوشش نیامد. اما هنوز به نیمه آن نیم‌سال نرسیده بود که فهمید با صبر و شکیبایی و ممارست و اطلاعات هر سؤال و جوابی می‌تواند عمیق‌تر از آنچه در وهله اول به نظر می‌رسد، طرح شود. دست کم برای من تعلیم درست همین یک درس که با تدریس جدی فلسفه قرون وسطی همراه بود کافی است تا همیشه دکتر کریم مجتهدی را آموزگار عزیز خود بدانم.

یادداشت‌ها و ارجاعات

۱. در این نوشته از افعال جمع و القاب استفاده نکرده‌ام. گمان نمی‌کنم لازم باشد توضیح بدهم که این امر صرفاً برای رعایت «ضرورت‌های نگارش» بوده است و گرنه روشن است که ایشان استاد من بوده‌اند و هستند.

۲. ر.ک. کریم مجتهدی، پدیدارشناسی روح، بحسب نظر هگل، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

۳. منظور آثار فارسی است.

۴. کریم مجتهدی، چند بحث کوتاه فلسفی، تهران، انتشارات ابوریحان، ۱۳۴۸.

۵. همان، ص ۶.

۶. همان، ص ۵-۶.

۷. همان، ص ۵.

۸. همان، ص ۸.

۹. کریم مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، تهران، امیرکبیر، ص ۸۷.

۱۰. کریم مجتهدی، دربارهٔ هگل و فلسفه او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۱۱.

۱۱. مجتهدی، پدیدارشناسی...، ص ۱۹.

۱۲. کریم مجتهدی، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۸.

۱۳. کریم مجتهدی، دوش اسکوتس و کانت به روایت هیدگر، تهران، سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۱.

۱۴. کریم مجتهدی، منطق از نگاه هگل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، ص ۱.

۱۵. کریم مجتهدی، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۹، ص ۵.

۱۶. کریم مجتهدی، فلسفه و غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰، ص ۸.

۱۷. همان، ص ۱۱.

۱۸. همان، ص ۱۲-۱۳.

۱۹. مجتهدی، نگاهی به...، ص ۸.

۲۰. مجتهدی، فلسفه و غرب، ص ۱۳.

۲۱. همان، ص ۱۰.

۲۲. کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، تهران، سروش، ۱۳۸۱، ص ۱.

۲۳. همان، ص ۱۸۲.

۲۴. مجتهدی، پدیدارشناسی...، ص ۲۳.

۲۵. همان، ص ۹.

۲۶. مجتهدی، فلسفه نقادی...، ص ۷.

۲۷. کریم مجتهدی، دکارت و فلسفه او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲، ص ۸-۹.

۲۸. مجتهدی، فلسفه و غرب، ص ۹.

۲۹. مجتهدی، دکارت و...، ص ۸.

۳۰. مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی، زیر نظر کریم مجتهدی، با همکاری حسین کلباسی، عبدالرزاق حسامی‌فر، حمید طالب‌زاده، محمد ایلخانی و سارا ایلخانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹، ص ۱.

۳۱. همان، ص ۱۲-۱۳.

۳۲. همان، ص ۱۱.

۳۳. همان، ص ۶.

۳۴. کریم مجتهدی، فلسفه قرون وسطی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۹.

۳۵. مجتهدی، دکارت و...، ص ۱۰.

۳۶. مجتهدی، آشنایی...، ص ۹.

۳۷. همان، ص ۱۱.

۳۸. مجتهدی، دکارت و...، ص ۹.

۳۹. مجتهدی، فلسفه نقادی...، ص ۹.

۴۰. مجتهدی، دربارهٔ هگل و...، ص ۱۰.
۴۱. مجتهدی، پدیدارشناسی...، ص ۱۱.
۴۲. همان، ص ۱۰.
۴۳. مجتهدی، دوش اسکوتس و...، ص ۸.
۴۴. کریم مجتهدی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳، ص ۹.
۴۵. همان، ص ۱۱.
۴۶. همان، ص ۱۲.
۴۷. همان، ص ۴۸.
۴۸. همان، ص ۴۵.
۴۹. همان، ص ۳۱.
۵۰. مجتهدی، آشنایی...، ص ۱۱۲.
۵۱. همان، ص ۱۷۹.
۵۲. همان، ص ۲۰۰.
۵۳. مجتهدی، نگاهی به...، ص ۷.
۵۴. هانری کربن، مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱، ص ۱.
۵۵. مجتهدی، آشنایی...، ص ۳-۱.

درباره ریچارد رُرتی

نوشته ریچارد شوسترمن
ترجمه عبدالحسین آذرنگ

اشارت: استاد کریم مجتهدی یکی از بارزترین مصداق‌های استاد شرافتمند و شرافت‌استادی است. در روزگاری که وجدان کار، نظم، انضباط و دلبستگی به کار و وظیفه، از سوی خیل عظیم هدف‌ستیزان، فرومایگان فرامرتبه و ابن‌الوقت‌ان آینده‌ناشناس به استهزا گرفته می‌شود، استاد کریم مجتهدی انتقال مجدانه دانسته‌ها را به دانشجویان، برترین وظیفه‌استادی خود قرار داده است. به احترام روش و منش او، ترجمه این مقاله به جشن‌نامه او تقدیم می‌شود. ریچارد شوسترمن،^(۱) نویسنده این مقاله، از برجستگان فلسفه در عصر ماست. او فلسفه آموخته دانشگاه آکسفورد، استاد فلسفه در دانشگاه‌های آمریکا و فرانسه، مدیر برنامه یونسکو در زمینه فرهنگ شهری و از صاحب‌نظران فلسفه معاصر امریکایی و اروپایی است. در فلسفه صاحب تألیفاتی است و از دوستداران اندیشه ریچارد رُرتی به‌شمار می‌آید.

ریچارد رُرتی^(۲) (زاده ۱۹۳۱ م / ۱۳۱۰ ش) شاید تأثیرگذارترین فیلسوف معاصر امریکا در قلمرو نظریه ادبی باشد. پس از تربیت و فعالیت طولانی‌مدت در سنت فلسفه تحلیلی، فلسفه‌ای که در آن به لحاظ اثرش در زمینه فلسفه ذهن و زبان، از احترام بسیار برخوردار بود، به سبب نظریه ادبیش اهمیت یافت، زیرا او سنت را زیر پا نهاد تا به پراگماتیسم نو روی آورد که راه آن در بسیاری مسائل اساسی از نظریه معاصر اروپایی دور می‌شود. ضد ذات‌گرایی، ضد مبنایگرایی، تاریخ اندیشه بشر و «حقیقت» (صدق) و جنبه به‌ناچار هرمنوتیکی و زبان‌شناختی تجربه، شاید از جمله مهم‌ترین آن مسائل است. قرائت‌های همدلانه رُرتی از مارتین هیدگر، هانس گئورگ گادامر، ژاک دریدا، ژان-فرانسوا لیوتار، یورگن هابرماس، و میشل فوکو، در ایجاد گفتگوی پربار

1. Richard Shusterman.

۲. Richard Rorty، نام او را در نوشته‌های فارسی معمولاً با واو (رورتی) می‌نویسند. با توجه به امکانات حروف‌نگاری رایانه‌ای و استفاده از حرکات در کلمات، مشکلی که در حروفچینی دستی به سادگی قابل حل نبود، خوب است که حرکت پیش (ضمه) با «واو» نشان داده نشود - م.

میان سنت‌های اروپایی و انگلیسی - امریکایی و نیز میان فلسفه و نظریه ادبی بسیار مؤثر بوده است.

توجه ررتی به زبان به عنوان هسته بنیادین همه تجربه‌ها، در اندیشه او از دوره فلسفه تحلیلی و در مجموعه مؤثری که با عنوان چرخش زبان‌شناختی (۱۹۶۷) انتشار داده، پیدا است. فلسفه تحلیلی، زبان را به سان داده بنیادی در نظر می‌گرفت که ساختار آن را می‌توان تحلیل کرد تا هم درباره سرشت جهان، که زبان بازنمای آن است، و هم درخصوص ذهن آدمی، که زبان را به کار می‌گیرد و ساختار خود را از آن اخذ می‌کند، بهترین توضیح را به دست دهد. بدین ترتیب فلسفه تحلیلی چیزی جز چرخش زبان‌شناختی به سوی رهیافت‌های مبنایی پیشین نبود (برای مثال، رهیافت‌های رنه دکارت، جان لاک، ایمانوئل کانت) که کوشش داشتند ساختار ما را از جهان، بر بنیاد ساختار ذهن و فرایندهای ذهنی ما قرار دهند.

کتاب دوم ررتی، فلسفه و آئینه طبیعت (۱۹۷۹م) طغیانی ریشه‌ای و به غایت نافذ بر ضد همین نظر و آرمان سنتی درباره شناخت به عنوان بازنمای وفادار به واقعیت بود. در این کتاب، ذهن به آئینه‌ای تشبیه شده است که واقعیت را باز می‌تاباند و وظیفه اصلی فلسفه همانا وظیفه معرفت‌شناختی آزمودن و بازپیراستن آئینه است؛ به گونه‌ای که گزاره‌هایی که بیان می‌کنیم، واقعیت‌های موجود را با دقت بیشتری بازتابانند. به این طریق، زبان که به اندیشه ما ساختار می‌دهد، تناظر نزدیک‌تری با ساختار واقعی و نهایی جهان، خواهد داشت. حمله ررتی به طرح بازنمایی سنتی فلسفه، نه تنها به سبب گستره تاریخی چشم‌گیر و استدلال‌های دقیق آن، بلکه به ویژه به واسطه به کارگرفتن بهترین روش‌ها و نتیجه‌های فلسفه تحلیلی معاصر در شکستن ساختار برنامه تحلیلی، به غایت متقاعدکننده بود.

یکی از مشکلات اصلی فلسفه مبنایی از دیدگاه ررتی، مدعاهای آن در باب غیرتاریخی بودن، تناسب با شرایط اصلی و لازم برای شناخت انسانی و مستقل از اعمال اجتماعی دستخوش دگرگونی، بازی‌های زبانی، یا تصویرهای جهان است. ررتی در تقابل با چهره‌های مشهور سنتی فیلسوفان بنیادی «دارای نظام»، لودویگ ویتگنشتاین، مارتین هیدگر، و جان دیویی را به عنوان مهم‌ترین فیلسوفان سده بیستم ستود، زیرا اینان بیشتر «تهذیب» گرند تا فیلسوفان دارای نظامی که «پیام مشترکشان غیرتاریخی است»، و «هدفشان تهذیب است - کمک به خوانندگانشان، یا جامعه به صورت کل، تا خود را از واژگان و نگرش‌های مندرس آزاد کنند، نه اینکه «زمینه»‌ای برای شهودها و رسوم زمان حاضر فراهم آورند.» (۹، ۱۱-۱۲)

ویتگنشتاین، هیدگر، و دیویی نه تنها در مضمون تاریخی‌گری اشتراک دارند، بلکه بر عمل، بر اولویت عمل نسبت به تفکر معرفت‌شناختی، تأکیدی اکید می‌ورزند.

کتاب بعدی ررتی با عنوان پیامدهای پراگماتیسم (۱۹۸۲)، که حاوی مقاله‌هایی درباره این متفکران و دریدا است، بر پایه اندیشه‌های پراگماتیستی آن‌ها ساخته شده است تا پراگماتیسم نو خود ررتی را پیروانند. این مطلب بر پایه سه ویژگی اصلی: نخست، ضد ذات‌گرایی به کار رفته در خصوص مفاهیمی چون حقیقت / صدق، شناخت، زبان، اخلاق و موضوع‌های مشابه

نظریه پردازی فلسفی»؛ (۱۶۲) دوم، جایگزین کردن نظریه (theoria) با خرد عملی (phronesis) به عنوان الگوی فلسفی شناخت، در مقاله «پراگماتیسم، نسبی گرایی، و خردستیزی» به دقت تعریف شده است. معرفت شناسی سنتی که در جست و جوی ماهیت ناب حقیقت یا روش مطلق معرفتی فراسوی آن چیزی بود که بر سبیل باور، نیک یا سودمند دانسته می شد، به خطا می رفت. «الگوی همه روش های پژوهشی - هم علمی و هم اخلاقی - از دیدگاه پراگماتیست ها، تأمل در باب جاذبه های نسبی گزینه های مختلف انضمامی است.» (۱۶۴) سومین ویژگی تعیین کننده ررتی، پراگماتیسم از نظر بازشناسی «ویژگی امکانی» و جنبه های اجتماعی - تاریخی تفکیک ناپذیر از زمینه تحقیق است. نقطه های آغاز و معیارهای ما در جست و جوی معرفت همواره کارکرد تاریخ جامعه و سنت فکری ما است. زبان، حقایق و موضوع های تحقیق ما فقط ساخته طبیعت نیست، بلکه مصالح بشری به آن ها شکل می دهد؛ بیش تر ساخته شده اند تا یافته. به نظر رُرتی نتیجه ساخت گرایی ضد ذات گرا و تاریخی گرانه پراگماتیسم این است که از آنجا که ما درباره جهان، هم زبان و هم حقیقت و صدق را می سازیم (زیرا که صدق به عنوان مقوله گزاره ای فقط در زبان است) باید همواره به بازسازی زبان توجه داشته باشیم تا آن را سودمندتر و مشمّرتر بسازیم و جهان تجربه شده مان را برای آمالمان رضایت بخش تر بگردانیم. این گونه مزیت دادن آفریدن و ساختن بر کشف و وصف عینی، همراه با نقش مؤثر زبان جدید خلاق در این گونه کوشش های آفرینشی و سازندگی، مضمون غالب کتاب مهم ررتی، امکان، شک و انکار، و همبستگی (۱۹۸۹م) را تشکیل داد که از چرخش زیبایی شناختی متمایزی برخوردار است، ادبیات آفرینش گرانه را بر فلسفه «خردگرا» برتری می دهد و فصل هایی را درباره آثار ولادیمیر ناباکوف و جُرج ارول نیز دربر دارد. ررتی در این کتاب در باب غنا بخشیدن به خود و خود آفرینی، اخلاق «خصوصی» استحسانی شده ای را می پروراند که با اخلاقیات سیاسی «عمومی» لیبرالیسم، به عنوان عدالت رایج و پرهیز کردن از آزار دیگران، درآمیخته است؛ به گونه ای که هر کسی بتواند نگرش خصوصی خود را درباره کمال، در صلح دنبال کند.

زبان، ماده اصلی فلسفه باقی می ماند، اما دیگر بازنمای تجسم خرد و ترجمان ذات بشری مشترک ما نیست، نیز به عنوان زمینه ای برای مابعد الطبیعه یا معرفت شناسی مبنایراییانه عمل نمی کند. ررتی در عوض در وهله نخست به زبان به عنوان ابزاری زیبایی شناخت برای شکل دادن به خود نگاه می کند؛ ما با وصف دگر باره، بازگفتن تاریخ هایمان با «واژگان» مختلف، خودمان و جامعه مان را بازمی سازیم. او تأکید می ورزد که برترین نقش فرهنگی قهرمانمان باید «شاعر قدرتمند» باشد (شاعر به معنای کلی کلمه که می تواند فیلسوف و عالم، هردو را دربر بگیرد)، در مقام درهم آمیز واژگان جدید و روایت های جدید که از نو توصیف کند و از این رو خودهای ما و جهان را بازسازد، نه در نقش سنتی فیلسوف به عنوان نهان بین حقایق بی زمان و ضروری در باب ماهیت انسانیت و واقعیت. لازمه این، گذشتن از فرهنگ مابعد الطبیعی سنتی مان برپایه خرد و ضرورت، به فرهنگ «شک اندیش و انکارگر» (پسامردن) مبتنی بر امکان و تخیل شاعرانه است، تخیلی که با خطابیات نقلی متقاعد می شود، نه با برهان قاطع منطقی. «نظریه

شک‌اندیشانه انکارگر باید صورت نقلی داشته باشد، زیرا نام‌گرایی و تاریخی‌گری شک‌اندیش انکارگر به او اجازه نمی‌دهد که وظیفه‌اش را برقراری رابطه با ماهیت واقعی بداند؛ او تنها می‌تواند با گذشته رابطه برقرار کند.» (۱۰۱)

روایت جهت‌دار خود ررتی از راه ما به سوی فرهنگ شک‌اندیش انکارگر، از طریق تبارشناسی فلسفی که با هگل آغاز می‌شود و با نیچه، هیدگر، دریدا و فوکو، به کمک شماری از پراگماتیست‌ها، جمعی از فیلسوفان تحلیلی مانند ویتگنشتاین و داینلد دیویدسن و شماری از شخصیت‌های ادبی مانند مارسل پروست و هرولد بلوم ادامه می‌یابد، در این کتاب دنبال شده است. افسانه غرورآمیز پیشرفت به سوی فرهنگ شک‌اندیش انکارگر، برپایه چند تقابل دوگانه موازی شکل می‌گیرد که به تعارض اصلی خرد با این‌ها می‌پردازد: ضرورت/امکان، کلی/جزئی، عمومی/خصوصی، فلسفه/شعر، حقیقت/مجاز، درایت/روایت، منطق/بلاغت، کشف/آفرینش، مابعدالطبیعه/شک و انکار. آزادی و پیشرفت، کارکردی از معکوس شدن امتیاز بازنمایی تعبیرهای اول از تعبیر متقابل است.

بخش زیادی از پیام شکاکانه انکارگر ررتی، هشدار نسبت به خطای فلسفی سنتی در تعمیم‌دادن به واژگان و روایت فرد است به‌عنوان مرجع مستندی برای همه، و نسبت به این فرض که خصوصی و عمومی باید به کمک خرد و حقیقت بنیادی یگانه شود. این تصور که ارزش‌های خصوصی فقط در صورتی به راستی اعتبار دارد که عموماً آن را معتبر بشناسند و این‌که کلیت لازمه اعتبار است، از دیدگاه ررتی بازمانده زیان‌بار مدعاهای مابعدالطبیعی خرد است. شک‌اندیش انکارگر آزاد مشرب زیبایی‌شناس باید در عوض به امکان خرسند باشد و به‌ویژه به آرمان‌های شخصی که او به قصد استقلال شخصی «خودآفرینی» و «کمال خود» دنبال می‌کند. شک‌اندیش انکارگر باید از کوشش در راه «یگانه‌کردن خصوصی و عمومی» دست بردارد و باید سعی کند که «بدون داشتن داعیه حجیت، بر حجیت غالب آید» (۱۰۵، ۱۲۵) با خودآفرینی و تاریخ با تعبیرهای زبانی خودش و بدون داشتن داعیه حجیت در زبان و شکل‌دادن به دیگران، بر حجیت روایت‌ها و واژگان موروثی غالب آید. ررتی، مفهوم زبان را به‌عنوان ذات کلی ثابت، که «حایل بین خود و واقعیت» (۱۴۰) است، کلاً رد می‌کند و از مفهوم گفتارهای زبانی یا واژگان جزئی، تاریخ‌مند و ممکن به دفاع می‌پردازد که برترین کارکرد آن کارکرد هابرماسی حل مسأله مشارکتی و به قصد ترویج باور همگانی نیست، بلکه کاربرد زیبایی‌شناخت، آفرینش فردی اصیل است، به قصد «ایجاد چیزهای تازه» از راه بازتوصیف آن‌ها با تعبیرهای جدید. در این‌جا نظریه ررتی درباره تفسیر متن، به‌عنوان بازنگاری شده بازسازی شده بازبرده شده در متن، از نظریه‌های پساساختارگراییانه اروپایی، مانند نظریه‌های ژلان بارت و دریدا و همچنین از نظریه‌های پراگماتیستی امریکایی، نظیر نظریه‌های استنلی فیش و هرولد بلوم دور می‌شود.

این دیدگاه زیبایی‌شناخت درباره زبان به‌عنوان ابزاری برای دگرگونی مداوم همچون خودآفرینی جدید، با این نظر او توازن دارد که برای مقاصد عملی مشترکمان و ملاحظات سیاسی‌مان درباره عدالت، زبان «عمومی» مشترک هم کاربرد ثابت دارد. بنابراین، نظریه ررتی به

«شکاف عمومی - خصوصی» (۸۵) عمیق و شاخه‌شاخه شده‌ای وابسته است که زبان مشترک را از زبان آفرینش، قلمرو زندگی اجتماعی را از حوزهٔ زیبایی شناخت جست‌وجوی استقلال فردی و خودآفرینی کاملاً جدا می‌کند. ررتی برای امر خصوصی و امر زیبایی شناختی به عنوان چیزهایی که به زندگی محتوا می‌بخشد، امتیاز قائل است. حتی آرمان سیاست آزادی‌خواهانهٔ او از فراهم‌ساختن محدودهٔ لازم برای گروه به زیبایی‌شناسی خصوصی حمایت می‌کند؛ ارزش و هدف اصلی چنین جامعهٔ آزادی‌خواهی همانا «مجال‌دادن به شهروندان خود است که مادام که می‌خواهند و آزادی آن‌ها به دیگران آسیبی نمی‌رساند، خصوصی‌گرا، خردگرای و زیبایی‌شناس باشند». (xiv) این دوگانه‌انگاری صریح عمومی و خصوصی، از آن‌جا که خود امر خصوصی و زبان آن همواره از پیش به صورت اجتماعی ساخته شده است و از آن‌جا که موفقیت و قدرت واژگان‌های ابتکاری نیز به جامعه بستگی دارد، با انتقاد روبه‌رو شده است. از این گذشته، فروکاستن خود به زبان، و خودآفرینی به نوآوری زبانی، به نظر می‌رسد که استقبال از ذات‌گرایی زبانی فروکاسته ناظر به سرشت و کردار آدمی باشد، که با موضع ضدماهیت پراگماتیسم و تاریخی‌گری اجتماعی مادی‌گرا، به گونه‌ای که دیویی از آن حمایت می‌کرد، ناسازگار است. سرانجام این‌که آرمان زندگی زیبایی‌شناخت به عنوان خودآفرینی عمیقاً نوآورانه را می‌توان به عنوان نخبه‌گرایی فزون‌خواه، مقید شده با برداشت‌های رمانتیک از هنر، بازتاب کیش نبوغ برتر و ارزش‌های مصرف‌گرایانهٔ شخصی خودخواهانه در لیبرالیسم سرمایه‌داری این روزگار، آماج نقد قرار داد (همهٔ این نقدها را می‌توان در کتاب شوسترمن یافت).

ررتی در دو کتاب گزارش‌های فلسفی - عینیت، نسبی‌گرایی و حقیقت و مقالات دربارهٔ هیدگر و دیگران که میان سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۸ نوشته شده است، دیدگاه‌هایش را دربارهٔ اخلاق، مردم‌سالاری آزادی‌خواه بورژوازی، پسامدرنیسم و سیاست‌های فرهنگی، طرح و از آن‌ها دفاع می‌کند. این کتاب‌ها نیز حاوی مقاله‌هایی در دفاع از دیدگاه‌های پراگماتیستی درخصوص تفسیر و تحقیق علمی در برابر انواع بازنمودگرایی است، و همچنین مقاله‌هایی در باب پراگماتیسم، همراه با هیدگر و دیگران، در سنت فلسفهٔ اروپایی و نظریهٔ ادبی.

یادداشت‌ها و کتاب‌شناسی:

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays*, 1972-1980 (1982), *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, vol. 1, 1991)*, *Objectivity, Relativism, and Truth (Philosophical Papers, vol. 2, 1991)*, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979); Richard Rorty, ed., *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (1967).

Jean-Pierre Cometti, *Lire Rorty* (1992); Konstantin Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism* (1990); Alan Malachowski and Jo Burrows, eds., *Reading Rorty: Critical Responses to "Philosophy and the Mirror of Nature"* (1990); Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (1992).

مأخذ ترجمه:

Richard Shusterman, "Richard Rorty", at: <http://www.goftman.com/forums>

فلاسفه مغرب جهان اسلام و معنی کلی یا وجود رابط

غلامحسین ابراهیمی دینانی

تقسیم علوم شناخته شده به دو قسم عقلی و نقلی یک تقسیم مسلم و قابل پذیرش است که کمتر کسی در صحت و درستی آن تردید روا داشته است، برای این که به استحکام و اعتبار علوم نقلی اطمینان داشته باشیم به تاریخ مراجعه می کنیم و با موازین تاریخی به بررسی و سنجش این علوم می پردازیم. اما برای استحکام و اعتبار مسائل در علوم عقلی به میزان دیگری نیازمندیم که می توانیم در قواعد منطقی به جستجوی آن پردازیم.

اگر علم تاریخ وسیله و ابزار علوم نقلی شناخته می شود علم منطق نیز وسیله و ابزار علوم عقلی به شمار می آید. در جریان حرکت فکر فلسفی، برای عقلی کردن برخی از علوم نقلی کوشش هایی به عمل آمده که می توان آن را مورد بحث و بررسی قرار داد. چنانکه عکس آن نیز در تاریخ تحقق پذیرفته و علوم عقلی به یک سلسله مسائل نقلی فروکاسته شده است. ما اکنون به بررسی این مسأله نمی پردازیم و درباره کیفیت و چگونگی پیدایش آن نیز سخن نمی گوئیم ولی یادآور می شویم که ارتباط و داد و ستد میان عقل و نقل یک امر لازم و ضروری است، چنانکه پیوستگی میان نظر و عمل نیز یک امر سودمند و اجتناب ناپذیر شناخته می شود؛ تعامل و داد و ستدی که میان نظر و عمل به وقوع می پیوندد برای اشخاص شناخته شده است و کسی نمی تواند آن را مورد انکار قرار دهد. در تعامل میان نظر و عمل رابطه میان فلسفه و دین نیز معنی پیدا می کند و جایگاه آن معلوم می گردد. در التزام به دین و انجام فرائض شرعی راه حرکت و انتقال از عمل به نظر هموار و استوار می گردد، چنانکه از طریق تعقل و تأملات فلسفی نیز می توان از مقام نظر به مرحله عمل رسید و در این ارتباط و پیوستگی نظر و عمل است که تاریخ به طبیعت اتصال پیدا می کند و نقش تکاملی انسان و جایگاه رفیع و شگفت انگیز او در جهان آشکار می شود. زندگی انسان در این جهان به گونه ای است که در پرتو نظر و عمل معنی پیدا می کند. بنابراین عمل بدون نظر، به همان اندازه می تواند در معنی زندگی اختلال ایجاد کند که نظر بدون

عمل می‌تواند زیان‌بخش و بدفراجام بوده باشد. انسان به‌عنوان یک موجود زنده به‌همان اندازه که با نظر و اندیشه سروکار دارد اهل عمل و فعالیت نیز شناخته می‌شود. عنوان ذراک فعال تعبیری است که در مقام تعریف برای یک موجود زنده به‌کار گرفته می‌شود. البته ادراک و عمل در همه موجودات زنده یکسان و یکنواخت نیست و به‌همان اندازه که این موجودات از جهت رتبه و مقام وجودی با یکدیگر تفاوت و اختلاف دارند از حیث اندیشه و عمل نیز با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند. اندیشه در انسان به‌گونه‌ای است که از ادراک غریزی و حسی آغاز می‌شود و تا آخرین مراحل تعقل و تأمل تعالی و تنزه می‌یابد.

وقتی از تعالی و آخرین مراحل تکاملی عقل سخن گفته می‌شود، منظور این است که عقل انسان می‌تواند از حدّ زمان و مکان فراتر رود و با آزادشدن از هرگونه قید وهمی و حسی و خیالی به عالم پهناور مرسلات و جهان مجردات قدم گذارد. عالم مرسلات عالمی است که حقایق هستی در آن به‌صورت معقول ظاهر و آشکار می‌شوند و ظهور عقلی نیز گونه‌ای از ظهور است که در قالب وهم و حسّ و خیال نمی‌گنجد. در این مرحله از هستی، عاقل با معقول خود متحد است و میان عالم و معلوم هیچ‌گونه فاصله و دوگانگی نیست، آنچه در فلسفه افلاطون به‌عنوان ارباب انواع یا مثل عقلیه مطرح شده، به‌همین مرحله از هستی باز می‌گردد. بسیاری از عرفا و اصحاب تصوف نیز در مورد آنچه آن را اعیان ثابته می‌خوانند به این عالم اشاره می‌نمایند. بزرگان اهل حکمت در میان علم حق تبارک و تعالی و آنچه مورد تعلق علم او قرار می‌گیرد، هیچ‌گونه فاصله و دوگانگی قائل نمی‌شوند. بنابراین، معلوم خداوند نیز معقول است و معقولات از سنخ دیار مرسلات شناخته می‌شوند. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که با فرض اتحاد عاقل با معقول و برداشته‌شدن هرگونه فاصله و دوگانگی میان عالم عین و جهان ذهن، فاصله میان نظر و عمل نیز از میان برداشته می‌شود و دیگر نمی‌توان از دراک و فعال بودن انسان سخن گفت و او را به یک اندازه اهل نظر و عمل به‌شمار آورد. درحالی که ما در اینجا از دو مرحله و مقام نظر و عمل سخن به میان آوردیم و یادآور شدیم که انسان به همان اندازه که دارای نظر و اندیشه است، اهل عمل و فعالیت نیز هست و با انجام برخی از کارها می‌تواند در تغییر و دگرگونی زندگی و جهان مؤثر بوده باشد. به سخن دیگر می‌توان گفت نظر و عمل از ویژگی‌های انسان است و جریان زندگی و تحقق تاریخ نیز براساس نظر و عمل انسان شکل می‌گیرد. بنابراین در جایی که نظر و عمل انسانی وجود نداشته باشد تاریخ نیز تحقق نمی‌پذیرد، زیرا تاریخ پدیده‌ای است که از تأثیر متقابل نظر و عمل انسان در طبیعت و بستر زمان به‌وقوع می‌پیوندد. اکنون اگر به اتحاد عاقل و معقول باور داشته باشیم و کمال انسان را در عالم عقل کلی و دیار مرسلات جستجو نماییم چگونه می‌توانیم از نقش عمده و بنیادی انسان در تحقق تاریخ و اصلاح جامعه و جریان زندگی در این جهان سخن بگوییم؟

در پاسخ به این پرسش سخن‌های گوناگون گفته شده و البته گوناگونی این سخن‌ها نیز بر مواضع مختلف و متفاوت فکری اشخاص دلالت می‌نماید. در تاریخ فکر و فرهنگ اسلامی کسانی را می‌شناسیم که با طرح همین مسأله به مخالفت با فلاسفه پرداخته و به بهانه اصلاح

عقل تا آنجا که توانسته‌اند در محدود کردن حوزه نظر کوشش کرده‌اند. در میان این‌گونه اشخاص این تیمیمه و ابن خلدون از موقعیت ویژه برخوردارند.

ابن تیمیمه با نوشتن کتاب مهم و معروف خود در ردّ اهل منطق به نوعی «نومینالیسم» یا اسم‌گرایی پناه برده و کوشیده است از این طریق علم منطق را از زیر سیطره آنچه او آن را متافیزیک می‌خواند خارج سازد. ابن خلدون نیز به نوعی دیگر در این راه قدم برداشته و تمام تلاش خود را به کار برده است تا این‌که بتواند علم تاریخ را از آنچه مافوق تاریخ خوانده می‌شود، جدا نماید. ابن تیمیمه و ابن خلدون برای عمل اهمیت فراوان قائل شده‌اند و چنین می‌اندیشند که فلاسفه با استغراق و غوطه‌ور شدن در عالم نظر، از آنچه به جهان عمل مربوط می‌شود غافل مانده‌اند و در این غفلت است که جامعه اسلامی در رکود و گمراهی فرو افتاده است. براساس همین طرز تفکر است که هریک از این دو اندیشمند برای استحکام بخشیدن به موقعیت عمل، به اصلاح نظر پرداخته‌اند و بر این باورند که اگر نگاه انسان نسبت به جهان دگرگون شود و علم او در ارتباط با امور عینی خارجی تحصیل پذیرد موقعیت عمل محکم و استوار خواهد شد.

ابن تیمیه با استناد به این اصل که علم منطق، ابزار درست اندیشیدن است و به همین جهت مقدمه و مدخل سایر علوم شناخته می‌شود به گمان خود به اصلاح علم منطق پرداخت و تا آنجا که می‌توانست در این راه کوشش کرد ولی ابن خلدون بیش از هر چیز دیگر به اهمیت تاریخ باور داشت و چنین می‌اندیشید که این علم بهترین طریق برای انجام اعمال درست و سنجیده به شمار می‌آید. بنابراین، این دو اندیشمند مسلمان دارای دو طرز تفکر مختلف و متفاوت بوده و در بسیاری از مسائل همانند و هم‌آهنگ شناخته نمی‌شوند؛ با این همه در مورد یک مسأله اتحاد و اتفاق نظر دارند و بر این باورند که عمل بیش از نظر اهمیت دارد و برای تحقق آن باید کوشش فراوان به عمل آورد.

البته باید به این نکته توجه داشته باشیم که ابن تیمیه و ابن خلدون ضمن این‌که در اهمیت دادن به عمل و مقدم داشتن آن بر نظر با یکدیگر اتحاد و اتفاق دارند درباره کیفیت و نوع عمل به هیچ وجه یکسان و یکنواخت نمی‌اندیشند.

در اندیشه ابن تیمیه قول به تقدم عمل بر نظر، جز نوعی بازگشت به گذشته و انتخاب روش و اسلوب سلفی‌گری چیز دیگری نیست درحالی که ابن خلدون در قول به تقدم عمل بر نظر به چیز دیگری می‌اندیشد و در واقع به نوعی تحصیل‌گرایی و به آنچه امروز زیر عنوان تجدد و مدرنیته مطرح می‌شود نزدیک می‌گردد و البته برای اهل اندیشه پوشیده نیست که میان سلفی‌گری و آنچه می‌توان آن را تحصیل‌گرایی نامید فاصله بسیار است. وقتی واقعیت کلی، به عنوان یک حقیقت نفس‌الامری چه بر بنیاد فکر افلاطون و چه براساس اندیشه ارسطو مورد انکار قرار می‌گیرد و اسم‌گرایی یا نومینالیسم به جای آن می‌نشیند همه چیز به نوعی وضع و قرارداد تبدیل می‌شود و اراده نیز جای عقل و اندیشه را اشغال می‌کند و در این موقعیت است که شخص اسم‌گرا یا نومینالیست به همان‌سان که می‌تواند به گذشته بازگردد و سبک و اسلوب سلفی‌گری را پیشه خود سازد می‌تواند به دنیای نو و جهان جدید نیز روی آورد و آن را وجهه

همت خویش نماید. درست است که میان بازگشت به گذشته و سلفی‌گری با آنچه به جهان جدید و دنیای مدرن مربوط می‌گردد فاصله بسیار دیده می‌شود ولی برای شخص اسم‌گرا و نومینالیست نادیده‌انگاشتن این فاصله بسیار آسان است زیرا این‌گونه اشخاص به امور ذاتی و نفس‌الامری باور ندارند و بیش از هر چیز دیگری از وضع و قرارداد سخن می‌گویند. کسی که وضع و قرارداد را به جای امور ذاتی و نفس‌الامری قرار می‌دهد به آسانی می‌تواند ضمن داشتن اندیشه‌های سلفی‌گری با مظاهر زندگی جدید نیز هم‌ساز و هم‌آهنگ باشد و با ابزار و ادوات نو و تازه زندگی کند، زیرا او به جای این‌که بیاندیشد و سپس تصمیم بگیرد، تصمیم می‌گیرد که چگونه بیاندیشد. مسأله ارتباط میان عقل و اراده از جمله مسائلی است که از روزگار باستان مطرح بوده و دربارهٔ تقدم و تأخر آنها بر یکدیگر و همچنین میزان اهمیت و نقش هریک از آنها در تاریخ، سخن‌های بسیار گفته شده است. ما اکنون در اینجا به بررسی این مسأله نمی‌پردازیم، همین‌اندازه یادآور می‌شویم که با انکار کلیات و قراردادی کردن یا وضعی‌شناختن آنها، اراده بر عقل پیشی می‌گیرد و در پیشی گرفتن اراده بر عقل، نوع جهان‌بینی انسان تغییر می‌پذیرد. در این جهان‌بینی است که انسان تابع طبیعت و قانون نیست، بلکه پیوسته می‌کوشد هم بر طبیعت و هم بر قانون سیطره پیدا کند و آنها را تابع اراده و هماهنگ با خواسته‌های خویش سازد.

در این طرز تفکر نه تنها علوم و معارف، انسانی است، بلکه موضوع این علوم و معارف نیز انسانی و بشری است و به همین جهت مسألهٔ صدق و کذب و حق و باطل نیز در آن جایگاه محکم و معتبری نخواهد داشت. کسانی که به این سبک و اسلوب می‌اندیشند بیش از آن‌که روی مسألهٔ صدق و کذب یا حق و باطل تکیه کنند از سازگار بودن یا ناسازگار بودن علوم و معارف با هدف‌ها و خواسته‌های خویش سخن می‌گویند. در نظر این اشخاص تفاوت میان نظر و عمل نیز هرچه بیشتر کم‌رنگ می‌شود. زیرا کلی‌اعم از این‌که به عقل نظری مربوط شود و یا این‌که از عقل عملی ناشی گردد، فقط به یک اسم و عنوان فروکاسته می‌شود و در این فروکاسته شدن نه تنها ماهیات امور، مخلوق ذهن اندیشمندان شناخته می‌شود، بلکه حتی ارزش‌ها و قوانین اخلاقی نیز مخلوق ذهن و اندیشهٔ اشخاص نیرومند شناخته می‌شود.

به سخنی دیگر می‌توان گفت کسانی که به انکار واقعی بودن کلیات مبادرت می‌کنند حد حقیقی و تعریف ماهوی امور را جز تصورات مجعول و ساخته شده چیزی دیگر نمی‌دانند. چنان‌که حقیقت تاریخ را نیز تنها یک سلسله از ارزش‌های مجعول و ساخته شده می‌شناسند. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا وقتی از کلی طبیعی سخن می‌گوید و برای اثبات آن استدلال می‌کند، در واقع به این مسأله عمده و بنیادی اشاره می‌نماید که کلی طبیعی، حقیقت و طبیعت هریک از اشیاء به‌شمار می‌آید. همانگونه که کلی اخلاقی در مورد عقل عملی نیز ارزش واقعی و ذاتی هریک از امور را نشان می‌دهد ولی کسانی که در انکار کلیات اصرار می‌ورزند همهٔ این امور را از ساخته‌های ذهن و اندیشه به‌شمار می‌آورند و ناچار با آنچه به متافیزیک و ماورای تاریخ مربوط می‌گردد، همراه و هماهنگ نخواهند بود. در انکار کلیات، ذات و ذاتیات هریک از امور نیز مورد انکار واقع می‌شود. زیرا ذات یا ماهیت هریک از امور، همان چیزی است که در اصطلاح ابن‌سینا

کلی طبیعی خوانده می‌شود. بنابراین وقتی کلی طبیعی تحقق نداشته باشد از ذات و ذاتیات اشیاء نیز نمی‌توان سخن به میان آورد. البته کسانی که از اندیشه‌های افلاطون اثر پذیرفته‌اند به جای کلی طبیعی از ارباب انواع یا مثل عقلی نوری سخن می‌گویند که در واقع ذات و حقیقت انواع این جهان شناخته می‌شوند. به این نکته نیز باید توجه داشت که وقتی از کلی بودن ارباب انواع و مثل نوری افلاطونی سخن گفته می‌شود منظور این است که این مثل نوری از نوعی سعه وجودی و گسترش در هستی برخوردارند که موجودات محسوس و مادی از آن وسعت و گسترش بهره‌مند نیستند.

کسانی مانند صدرالمتألهین شیرازی چنین می‌اندیشند که تعقل انسان در این جهان جز مشاهده ارباب انواع از راه دور چیز دیگری نیست، ولی حاجی ملاهادی سبزواری که از دوستان صدرالمتألهین بوده و با حکمت متعالیه او نیز آشنایی کامل دارد اندکی از اندیشه‌های این فیلسوف الهی فاصله گرفته و معتقد است انسان در هنگام تعقل، فقط می‌تواند به مشاهده اشعه ارباب انواع و عکوس مثل نوریّه پردازد. هریک از این دو حکیم الهی برای اثبات ادعای خود در این باب به دلیلی تمسک بسته‌اند که ما در اینجا از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم. مسأله قابل ذکر در اینجا این است که این دو حکیم علاوه بر این که در مورد کلیت ارباب انواع و مثل نوری با اندیشه افلاطون در این باب همراهی و هماهنگی دارند نظریه ابن‌سینا را نیز در مورد قول به کلی طبیعی پذیرفته‌اند و برای اثبات آن به استدلال پرداخته‌اند. البته ابن‌سینا به ارباب انواع و مثل افلاطونی باور ندارد و در مورد واقعیت و حقیقت کلی تنها از کلی طبیعی سخن می‌گوید. این فیلسوف بزرگ در باب اثبات کلی طبیعی بسیار ساده و بی‌تکلف سخن می‌گوید، ولی سخن‌های ساده او بسیار محکم و نیرومند است و به آسانی نمی‌توان در آنها تردید روا داشت. او می‌گوید معنی کلی در مورد انسان مثلاً بدان جهت که یک طبیعت و یک معنی شناخته می‌شود چیزی است و از جهت این که عام یا خاص یا واحد یا کثیر است چیز دیگری به شمار می‌آید. به سخن دیگر می‌توان گفت انسان از آن جهت که فقط انسان است و هیچ‌گونه شرطی در مورد آن لحاظ نشده است چیزی شناخته می‌شود که عام بودن یا خاص بودن و حتی واحد یا کثیر بودن از شرایط زائد و خارج از ذات او به شمار می‌آید.

بنابراین، انسان از آن جهت که انسان است، نه عام است و نه خاص، نه بالقوه است و نه بالفعل، بلکه هریک از این امور از لوازم ذات او شناخته می‌شود. درست است که انسان در هنگام تحقق و هستی یا واحد است و یا به صورت کثیر ظاهر می‌گردد، ولی این سخن به معنی این نیست که انسان در حد ذات و ماهیت خود واحد یا کثیر شناخته می‌شود.

به این ترتیب باید میان این سخن که انسان جز به صورت واحد یا کثیر هرگز موجود نمی‌شود و سخن دیگر که واحد بودن یا کثیر بودن در ذات و ماهیت انسان دخالت دارد، تفاوت قائل شویم. البته به این نکته نیز باید توجه داشته باشیم که اگر می‌گوییم انسان از آن جهت که انسان است واحد نیست، هرگز به معنی این نخواهد بود که انسان از آن جهت که انسان است کثیر شناخته می‌شود، بلکه همان‌گونه که یادآور شدیم، انسان از آن جهت که انسان است، نه واحد است و نه

کثیر. عین عبارت ابن سینا در این باره چنین است: «المعنى الكلى بما هو طبيعته و معنى كالإنسان بما هو انسان شيئى و بما هو عام او خاص او واحد او كثير و ذلك له بالقوة او بالفعل شيء آخر. فانه بما هو انسان فقط بلا شرط آخر البتة شيء ثم العموم شرط زائد على أنه انسان والخصوص كذلك و انه واحد كذلك و انه كثير كذلك...»^(۱)

در این عبارت می بینیم که کلی طبیعی در نظر ابن سینا یک حقیقت لابلشروط است که عنوان هایی از قبیل عام یا خاص یا واحد و یا کثیر بیرون از ذات آن شناخته می شوند. این حقیقت لابلشروط با افراد و مصادیق خود در جهان خارج متحد و یگانه است. اتحاد و یگانگی در میان کلی طبیعی و افراد آن به گونه ای است که با موجود شدن حتی یک فرد، کلی طبیعی نیز موجود می شود چنانکه با فرض معدوم شدن حتی یک فرد، کلی طبیعی نیز معدوم خواهد شد. ادراک این نحو از اتحاد که کلی طبیعی حتی با یک فرد خود موجود می شود و با معدوم شدن حتی یک فرد نیز معدوم می گردد تا اندازه ای برای اشخاص مشکل می نماید. به همین جهت برخی اشخاص در بررسی این مسأله مرتکب اشتباه شده و گفته اند کلی طبیعی با موجود شدن یک فرد موجود می شود ولی برای این که معدوم شناخته شود باید همه افراد آن معدوم بوده باشند. در نظر این اشخاص نسبت کلی طبیعی با افراد خود مانند نسبت پدران با فرزندان می شود. شاید فیلسوف همدانی مرتکب همین اشتباه شده بود که ابن سینا در خلال آثار خود به نوع اندیشه او در این باب اشاره کرده و گفته است: در شهر همدان با یک پیرمرد سالخورده انبوه ریش روبرو شده که او نسبت میان کلی طبیعی را با افرادش از نوع نسبت یک پدر با فرزندان بسیار می دانسته است. در این طرز تفکر نسبت کلی طبیعی با افراد خودش همانند نسبت یک مرغی است که جوجه های متعدد خود را در زیر پر و بال خودش جای داده است. برخی از علمای علم اصول فقه نیز در بررسی معنی کلی طبیعی و کیفیت اتحاد آن با افراد خود، با فیلسوفی که ابن سینا او را رجل همدانی خوانده است، هم رأی و هماهنگ شده و سخن او را به صورت های مختلف تکرار کرده اند. داستان مرد همدانی و تفسیری که از معنی کلی طبیعی ارائه داده است نشان می دهد که این طرز تفکر در بسیاری از مردم روزگار وجود دارد و فهم این معنی از کلی طبیعی برای آنها از آنچه ابن سینا در این باب می گوید آسان تر است. جمهور مردم چنین می اندیشند که موجود عینی و خارجی همان چیزی است که در ادراکات حسی آنها انعکاس پیدا می کند. به دنبال همین طرز تفکر به این نتیجه می رسند که آنچه از حوزه ادراکات حسی بیرون است نمی تواند یک موجود واقعی و عینی در جهان خارجی شناخته شود.

به عبارت دیگر می توان گفت در نظر این اشخاص آنچه دارای وضع و مکان و زمان معین نباشد نمی تواند از وجود عینی در جهان خارجی بهره مند باشد. شیخ الرئیس ابوعلی سینا به باطل بودن قول این اشخاص اشاره کرده و می گوید: ^(۲) «با تأمل و ژرف اندیشی در موجودات محسوس می توان به هستی موجودی دست یافت که آن خود در زمره امور محسوس قرار

۱. ابن سینا، کتاب الشجاة، المكتبة المرتضوية، تهران، ص ۲۲۰.

۲. اول نمط چهارم کتاب الإشارات و التیہات ابن سینا.

نمی‌گیرد، زیرا بسیاری از موجودات محسوس که افراد یک نوع را تشکیل می‌دهند با عنوان واحد مورد اشاره واقع می‌شوند و یک اسم نیز بر آنها اطلاق می‌گردد. به گونه‌ای که اطلاق آن اسم بر آنها مشترک لفظی شناخته نمی‌شود. تردیدی نمی‌توان داشت که اطلاق عنوان انسان بر شماری از افراد شناخته شده از باب اشتراک در لفظ نیست و این لفظ بر آن افراد براساس معنی واحد اطلاق می‌گردد. این معنی واحد و یگانه که مدلول لفظ انسان شناخته می‌شود از دو حال بیرون نیست؛ اگر بپذیریم که معنی مدلول آن کلمه محسوس نیست، ناچار باید اعتراف کنیم که از طریق تأمل در محسوسات به امری غیرمحسوس دست یافته‌ایم، ولی اگر در محسوس بودن معنی آن کلمه اصرار داشته باشیم، باید بپذیریم که به حکم محسوس بودن باید از وضع و مقدار و کیفیت معینی برخوردار بوده باشد. این مسأله نیز مسلم است که آنچه دارای وضع و مقدار و کیف معین است نمی‌تواند بر آنچه دارای این ویژگی‌ها نیست حمل گردد و به این ترتیب معنی حمل بر کثیر که خصلت ذاتی یک کلی را تشکیل می‌دهد از میان برداشته می‌شود و در اینجا است که ابن سینا به هستی یک امر غیرمحسوس همراه با امور محسوس اعتراف می‌کند و آن را به عنوان کلی طبیعی مطرح می‌سازد. او چنین می‌اندیشد که اگر کلی طبیعی در جهان خارج تحقق نداشته باشد، هرگونه سنخیت و مناسبت در میان افراد یک نوع، بی‌معنی و بی‌بنیاد خواهد بود و درجایی که سنخیت و مناسبت وجود نداشته باشد همه چیز در پراکندگی و آشوب فرو خواهد رفت و این جزیبگانگی و تفرقه چیز دیگری نیست. این فیلسوف بزرگ به خوبی می‌داند که بسیاری از مردم در مرحله ادراک حسی متوقف و محدود مانده‌اند و به همین جهت برای ادراک امور معقول کوشش نمی‌کنند. او در طرح مسأله کلی طبیعی به این موضوع اشاره کرده و حس‌گرایی مردم را علت انکار حقیقت کلی به‌شمار آورده است. عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است^(۱) «اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس و ان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال». همانسان که در این عبارت دیده می‌شود، ابن سینا ناخرسندی خود را از محدود بودن اشخاص در مرحله ادراک حسی نشان داده و همین محدود بودن را علت انکار کلی طبیعی به‌شمار آورده است. کسانی که در ارزیابی امور با معیار ادراکات حسی به داوری می‌پردازند از ادراک معنی جوهر نیز ناتوان خواهند بود، زیرا درک ماهیت جوهری تنها از طریق عقل امکان‌پذیر می‌گردد. اتحاد و یگانگی میان معقول نظری و طبیعت موجود از آن جهت که موجود شناخته می‌شود همان چیزی است که می‌توان آن را جوهر معقول نامید. البته جوهر معقول نیز به دو قسم مجرد و مادی تقسیم‌پذیر است. وقتی از اتحاد و یگانگی میان معقول نظری و طبیعت موجود از آن جهت که موجود است سخن گفته می‌شود ناچار باید از اتحاد و یگانگی میان وجود و عقل نیز سخنی گفته شود و در اینجا است که می‌توانیم از ایجاد عقلی و تعقل ایجاد می‌شود سخن به میان آوریم.

لازم به یادآوری است که آنچه ما در اینجا تحت عنوان رابطه و اتحاد میان وجود و عقل مطرح کردیم غیر از آن چیزی است که در فلسفه فیلسوف آلمانی - هگل - مطرح شده است، زیرا

رابطه وجود و عقل در فلسفه هگل یک رابطه جدلی و دیالکتیکی است که بر اصول و موازین خاص خود استوار می‌گردد. درحالی که ایجاد تعقلی و تعقل ایجادیه به گونه‌ای دیگر نیز مطرح بوده و حکمای الهی قرن‌ها قبل از پیدایش فلسفه هگل درباره آن سخن گفته‌اند.

وقتی از ایجاد تعقلی و تعقل ایجادیه سخن گفته می‌شود این مسأله نیز مورد توجه قرار می‌گیرد که در مورد مبادی عالیه نمی‌توان از جدایی و دوگانگی میان علم و عمل سخن به میان آورد. در عالم عقول و جهان مجردات تعقل، نوعی ایجاد است چنانکه ایجاد نیز نوعی تعقل به‌شمار می‌آید. رابطه میان منطق و ریاضیات یکی از نمونه‌هایی است که از طریق آن می‌توان به اتحاد و یگانگی میان علم و عمل آگاهی پیدا کرد.

برخی از اندیشمندان چنین می‌اندیشند که اگر منطق، علم نظر شناخته می‌شود، ریاضیات عمل نظر به‌شمار می‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت جنبه علمی نظر، منطق خوانده می‌شود، چنانکه جنبه عملی آن، ریاضیات نام دارد. به این ترتیب منطق صورت علمی آن چیزی است که ریاضیات صورت عملی آن به‌شمار می‌آید. کسانی براین عقیده‌اند که نسبت تاریخ با سیاست مانند نسبت منطق با ریاضیات است. در نظر این اشخاص تاریخ، علم عمل است، ولی سیاست را باید به عنوان چیزی که عمل عمل شناخته می‌شود مورد ارزیابی قرار داد. رابطه نزدیک و شگفت‌انگیز میان منطق و ریاضیات نشان می‌دهد که ارسطو به‌رغم فاصله بسیاری که با استادش افلاطون داشت، به گونه‌ای حیرت‌آور با او نزدیک بود. کسانی که با تاریخ فلسفه یونان آشنایی دارند، به‌خوبی می‌دانند که ارسطو به تدوین و تنظیم قواعد منطق پرداخت و در بررسی مسائل فلسفی بر اساس موازین و معیارهای علم منطق سخن گفت. درحالی که افلاطون به ریاضیات علاقه فراوان نشان می‌داد و در خلال آثار و سخن‌های خود همواره از احکام و موازین این علم سخن به میان می‌آورد. به همان اندازه که افلاطون به ریاضیات تکیه می‌کرد و برای احکام و موازین آن اعتبار و استحکام قائل بود ارسطو از موازین منطقی سخن می‌گفت و سخنان خود را براساس این موازین استوار می‌ساخت. البته معلوم است که طرز تفکر افلاطون با سبک و اسلوب اندیشه ارسطو تفاوت دارد و روش ریاضی نیز غیر از روش منطقی به‌شمار می‌آید، ولی به‌رغم این اختلاف و تفاوت که در تاریخ اندیشه منشأ آثار بسیار بوده است کسانی چنین می‌اندیشند که همه حقایق منطقی را می‌توان به زبان ریاضیات ترجمه کرد و توضیح داد چنانکه همه حقایق ریاضی نیز به زبان منطق قابل ترجمه و تبیین است.

اگر این سخن پذیرفته شود می‌توان ادعا کرد که منطق و ریاضیات به امری واحد باز می‌گردند و اعضای یک خانواده را تشکیل می‌دهند. نزدیکی ارسطو به استادش افلاطون نیز در ارتباط و نزدیکی منطق با ریاضیات معنی پیدا می‌کند. به این نکته نیز باید توجه داشت که ریاضیات در نظر افلاطون از اختراعات و ساخته‌های ذهن نیست، بلکه درواقع و نفس‌الامر تحقق دارد و از بیرون در اندیشه انسان اثر می‌گذارد. البته در مورد رتبه وجودی و جایگاه هستی ریاضیات همه اشخاص یکسان نمی‌اندیشند و آنچه افلاطون در این باب می‌گوید مورد قبول و پذیرش بسیاری از اندیشمندان نیست. درست است که از دیدگاه افلاطون، ریاضیات در مرتبه و جایگاه ارباب

انواع و مثل عقلی قرار نگرفته است، ولی با عالم ماده و طبیعت نیز هم رتبه و هم طراز نیست. وقتی گفته می‌شود ریاضیات با عالم ماده و طبیعت هم‌رتبه و هم طراز شناخته نمی‌شود مقصود این نیست که ریاضیات با عالم ماده و طبیعت سنخیت و ارتباط ندارد، بلکه ارتباط ریاضیات با عالم ماده و جهان محسوس به گونه‌ای است که می‌توان گفت طبیعت کتابی است که با حروف و کلمات ریاضی نوشته شده است و در این صورت کسی که با این حروف و کلمات آشنایی نداشته باشد و نتواند به زبان ریاضیات سخن بگوید ناچار در خواندن درست این کتاب با اشکال روبرو خواهد شد.

با این همه باید به این نکته توجه داشته باشیم که به‌رغم ارتباط وثیق و محکمی که میان ریاضیات و جهان طبیعت وجود دارد، در امور طبیعی ویژگی‌هایی هست که نمی‌توان آنها را به ریاضیات بازگرداند. براساس همین ویژگی‌هاست که طبیعی از ریاضی ممتاز و جدا می‌گردد. این ویژگی‌ها همان اموری است که اگر در واقع تحقق پذیرفته بود، انسان در مقام تحصیل علم و آگاهی، از به‌کاربردن حواس و به‌دست آوردن تجربه بی‌نیاز می‌گشت. اختلاف طبیعت عناصر و اموری مانند ثقلت و سنگینی در زمره این ویژگی‌ها شناخته می‌شود. به‌این ترتیب آنچه مورد تعلق ادراک حواس و تجربه حسی قرار می‌گیرد از حوزه ریاضیات بیرون است و درواقع از جهت درجه وجودی پایین‌تر از مرتبه وجودی ریاضیات شناخته می‌شود. وقتی از پایین‌تر بودن مرتبه محسوسات سخن گفته می‌شود منظور این است که احکام ریاضیات در قلمرو عقل قرار می‌گیرد و مرتبه وجودی عقل از مرتبه وجودی حواس و ادراک حسی برتر و بالاتر است. کمتر کسی را می‌شناسیم که در معقول بودن احکام ریاضیات تردید داشته باشد و برحسب آنچه در تاریخ فلسفه به ثبت رسیده است، افلاطون برای ریاضیات اهمیت فراوان قائل بوده و چنین می‌اندیشیده که احکام این رشته از دانش بشری بخشی از معقولات را به خود اختصاص می‌دهد. این فیلسوف بزرگ برای ریاضیات آنچنان اهمیت و اعتباری قائل بود که می‌گفت کسانی که با ریاضیات و احکام آن بیگانه‌اند نمی‌توانند به وادی فلسفه وارد شوند و از قدم‌گذاشتن به قلمرو حکمت بی‌نصیب خواهند بود. با این همه او به این واقعیت نیز باور داشت که ریاضیات درباره معقولات به معنای خاص این کلمه به بحث و بررسی نمی‌پردازد و از ادراک ارباب انواع و مثل عقلی ناتوان است. در نظر افلاطون آموختن ریاضیات لازم و ضروری است ولی برای ادراک مثل عقلی و رسیدن به عالم ارباب انواع، تنها یک مقدمه و پیش‌درآمد محسوب می‌گردد.^(۱) به این ترتیب جایگاه ریاضیات در نظام محکم و فراگیر عالم هستی، جهانی است که از مثل عقلی و ارباب انواع فروتر و از امور مادی و محسوسات صرف فراتر شناخته می‌شود.

در اینجا نباید توهم شود که با قول به تقابل میان معقول و محسوس و اعتقاد به برتر بودن عقل بر حس، واقعیت جهان محسوسات مورد انکار قرار می‌گیرد و احکام حس از درجه اعتبار ساقط می‌گردد. زیرا ادراکات حسی جایگاه خاص خود را دارد و از اهمیت ویژه نیز برخوردار است. ادراک حسی فعلی از افعال نفس است که حواس ظاهری نسبت به آن، جز تعدادی وسائط

و ابزار چیز دیگری به شمار نمی آید. به این ترتیب عالم معقول ضمن این که برتر و بالاتر از عالم محسوس است به هیچ وجه مباین و ناسازگار با آن نیست و درواقع می توان گفت عالم معقول همان عالم محسوس است که نفس ناطقه آن را در درون ذات خود مشاهده می کند. عالم معقول عالمی است که از طریق فعالیت فکر می توان به آن دست یافت. بنابراین، برتر بودن آن نسبت به عالم محسوس بدان جهت است که در عالم درون قابل مشاهده و ادراک است و آنچه در درون و باطن است اصل و منشأ جهان بیرون شناخته می شود. از صورت هایی که در ذهن انسان انعکاس پیدا می کند می توان به سرچشمه آنها پی برد، مشروط به این که عقل به وسیله شهوت ها تیره و تار نشده باشد. عقل جزئی انعکاس عقل کلی است و عقل کلی در باطن انسان و جهان جای دارد. به سخن دیگر می توان گفت عقل خورشیدی است آسمانی که در درون انسان می درخشد و انعکاس آن بر صحیفه ذهن ظاهر و آشکار می گردد. شاید شاعر عارف به همین معنی اشاره دارد آنجا که می گوید:

آسمان هاست در ولایت جان کارفرمای آسمان جهان

در سپهر جهان، خورشید عقل کلی پیوسته می درخشد و انعکاس این درخشش در صحیفه نفس ظاهر و آشکار می شود. بسیاری از مردم در بیشتر اوقات براساس همین انعکاس ذهنی سخن می گویند و با تکیه بر عقل جزئی، از عقل کلی غفلت می کنند. در حالی که انسان درعین این که برای ادراک امور محدود و ادراک محدود نسبت به هریک از امور آمادگی دارد، به امر نامحدود و غیرمتناهی نیز می اندیشد. اندیشیدن به غیرمتناهی و نامحدود از ویژگی های انسان است و این ویژگی از درون ارتباط انسان با عالم هستی ناشی می شود. انسان کوشش می کند طبیعت سیال و روان خود را در طبیعت بیرونی مشاهده کند. بنابراین گزاف نیست اگر ادعا کنیم که انسان همواره انعکاسی از هستی خود را در طبیعت می جوید و تلاش او نیز در این راه پایان نمی شناسد. آدمی به حکم این که خلیفه خداوند در روی زمین شناخته می شود، می تواند به غیرمتناهی و نامحدود بیاندیشد و تنها با وفادار ماندن به همین سرنوشت خداگونه خویشتن است که می تواند انسان باقی بماند. کسی که به غیر متناهی و نامحدود می اندیشد، به معنی مطلق و تحقق آن باور دارد و اگر مطلق تحقق داشته باشد، ظاهر و باطن نیز معنی درست و محکم پیدا می کند. هرچیزی که در این عالم وجود دارد از یک شکل ظاهری و معنی باطنی برخوردار است. شکل ظاهری به جهان کثرت و تفرقه وابسته است، ولی معنی باطنی به عالم وحدت و یگانگی مربوط می گردد. معنی ظاهر و باطن در قرآن کریم مطرح شده و در این کتاب مقدس خداوند هم ظاهر و هم باطن خوانده شده است. کسی که به معنی ظاهر و باطن توجه داشته باشد از معنی ملک و ملکوت نیز غافل نمی ماند. ارتباط میان ملک و ملکوت از سنخ رابطه ای است که در میان ظاهر و باطن تحقق دارد. کلمه ملکوت بر نوعی مبالغه و تأکید در ملک دلالت دارد؛ اگر کلمه ملک بر عالم محسوس و جهان مشهود اطلاق می شود، کلمه ملکوت نیز بر باطن جهان و عالم معقول قابل اطلاق خواهد بود. تردیدی نمی توان داشت که وسعت جهان باطن و گسترش عالم ملکوت به گونه ای شگفت انگیز بیش از آن چیزی است که در عالم ظاهر و

جهان محسوس قابل مشاهده است. به این ترتیب مبالغه و تأکیدی که از کلمه ملکوت مستفاد می شود، نشانه وسعت و نامحدود بودن عالم باطن شناخته می شود. البته در روزگار ما اندیشمندان و علمای بزرگ، جهان ظاهر را نامحدود می دانند و به مقتضای انگیزه های ناخودآگاه می کوشند از محدودیت و تنگنایی که در آن گرفتار آمده اند خود را رها و آزاد سازند؛ ولی از سوی دیگر با نادیده انگاشتن آنچه به باطن و ملکوت عالم مربوط می گردد، در محدودیت و تنگنای دیگری خود را مقید و زندانی می کنند. جهان ظاهری هراندازه گسترده و پهناور باشد در جنب وسعت عالم معانی ناچیز است و اگر باب باطن و دروازه ملکوت بسته و مسدود شناخته شود فضای فکر و زندگی انسان تنگ و تاریک خواهد بود. قبلاً یادآور شدیم که انسان به جاودانگی می اندیشد و عقل و خرد او نیز پیوسته به سمت و سوی معرفت مطلق کشیده می شود. به همین جهت امور فانی و زودگذر هراندازه هم که سودمند و پرجاذبه باشند، نمی توانند به روان او آرامش بخشند و خرسندی کامل به بار آورند. نادیده گرفتن باطن و دست نیافتن به عالم معانی افق دید انسان را تاریک و پریشان می کند و این تاریکی و تیره بختی از پیامدهای جهل به خود و نشناختن نفس ناطقه به شمار می آید. کسی که با خویشتن خویش آشنایی ندارد و خودی خود را نمی شناسد برای درک حقایق آمادگی ندارد و نمی تواند از دست یافتن به حقیقت سخن بگوید.

درست است که انسان آبستن حقایق است و به همین جهت حامل امانت الهی نیز شناخته می شود، ولی مادام که به خویشتن خویش آگاهی پیدا نکند نمی تواند به حقایقی که خود حامل آنها شناخته می شود دست یابد. از طریق آگاهی به خویش است که انسان می تواند بار امانت الهی را به سر منزل مقصود رساند و با زایش درست و بهنجار، کار سنگین آبستن بودن را نیز پایان بخشد. انسان تنها هنگامی می تواند با هریک از حقایق این جهان آشنا شود که از آن فاصله بگیرد و از بیرون به مشاهده آن پردازد. تردیدی نمی توان داشت که بشر از طریق چشم خود به مشاهده اشیاء می پردازد، ولی برای مشاهده اشیاء و دیدن درست امور، شرایطی وجود دارد که بدون رعایت آن شرایط رؤیت به طور صحیح صورت نمی پذیرد. این سخن در مورد تعقل و اندیشیدن درست نیز صادق است. انسان در راه درک حقیقت با تمام هستی خویش حرکت می کند و برای این حرکت عمده و بنیادی نه تنها رعایت شرایط درست اندیشیدن لازم و ضروری است، بلکه رعایت فضائل اخلاقی و اعتدال در امور نیز ضرورت پیدا می کند. برای درک حقایق در این جهان به همان اندازه که نقش حواس ظاهری عمده و اساسی شناخته می شود، فعالیت عقل و هنر استدلال نیز از اهمیت بسیار برخوردار است. در هماهنگی نیروهای ادراکی است که انسان می تواند از مشاهده زیبایی جسم، به زیبایی های معنوی و درونی راه پیدا کند و از زیبایی عملی به فضائل اخلاقی نائل گردد. در این هماهنگی، عشق نیز در طریق درک حقیقت نقش عمده و بنیادی خود را ایفا می کند و عقل را به تلاش و کوشش بی دریغ تشویق و ترغیب می نماید. ادراک حسی و ادراک عقلی از یکدیگر دورند و در میان آنها فاصله بسیار تحقق دارد ولی همانگونه که ادراک حسی در دایره فعالیت های نفس قرار می گیرد ادراک عقلی نیز از حوزه

هستی نفس ناطقه انسان بیرون نیست. به این ترتیب ادراک حسی و ادراک عقلی از شئون نفس ناطقه شناخته می‌شوند و نفس ناطقه موجودی واحد و یگانه به‌شمار می‌آید. اگر ادراک حسی و ادراک عقلی در اصل و منشأ پیدایش خود با یکدیگر متحد و یگانه شناخته می‌شوند، عالم محسوس و عالم معقول نیز به نوعی با یکدیگر متحد و یگانه خواهند بود. به همین جهت است که ابن رشد فیلسوف قرطبه با این که به‌شدت ارسطویی مسلک است و با افلاطون نیز سر سازگاری ندارد، به رابطهٔ وثیق و محکم محسوس با معقول اشاره کرده و می‌گوید: کلیات معقول، در این جهان به‌صورت اشخاص ظاهر می‌گردد و اشخاص موجود در پرتو کلیات معقول واقع می‌شوند. عین عبارت این فیلسوف در این باب چنین است: ^(۱) «و بهذا المعنى قيل فى كتاب المقولات ان کلیات الاشخاص المعقولة انما صارت موجودة باشخاصها و اشخاصها معقولة بكلیاتها». به نظر می‌رسد ابن رشد در این عبارت به نوعی اتحاد و یگانگی میان کلی و افراد آن اشاره کرده و معتقد است وجود شخص محسوس در جهان خارج، ظهور کلی و جلوهٔ طبیعت آن است، چنانکه کلی معقول نیز، حقیقت همان شخص در عالم عقل شناخته می‌شود. کسانی که با آثار فلاسفه بزرگ آشنایی دارند و از این طریق به رابطهٔ وثیق و محکم کلی معقول با افراد محسوس آن واقف می‌شوند دیگر نمی‌توانند به سخنان بی‌اساس اشخاص نومیالیست و اسم‌گرا باور داشته باشند. بسیاری از متکلمان در جهان اسلام به مسلک اسم‌گرایی علاقه و اشتیاق نشان می‌دهند و در زمرهٔ اندیشمندان نومیالیست قرار می‌گیرند. این اشخاص به انتزاعی‌بودن کلیات باور دارند و کلی را فقط ساخته و پرداختهٔ ذهن بشر به‌شمار می‌آورند. در نظر این اشخاص جهان خارج ظرف وجود کلیات نیست و آنچه در جهان خارج موجود می‌شود جز یک امر محسوس و مشخص که در زمان و مکان معین واقع می‌شود چیز دیگری به‌شمار نمی‌آید. با این همه در میان متکلمان کسانی را می‌شناسیم که با اسم‌گرایی سر سازگاری ندارند و به وجود کلی در ضمن افراد خارجی آن اعتراف می‌کنند. امام فخرالدین رازی به‌رغم این که یک اندیشمند اشعری شناخته می‌شود به وجود کلی در خارج باور داشته و به‌همین جهت از هم‌مشربان اشعری خود در مورد این مسأله فاصله گرفته است. او می‌گوید: آنچه در میان همهٔ افراد بشر مشترک شناخته می‌شود و به‌عنوان یک امر کلی اشخاص را با یکدیگر مرتبط می‌سازد، در جهان خارج تحقق دارد. این امر مشترک یک موجود ذهنی نیست؛ زیرا صورت ذهنی انسان به‌عنوان یک کیف نفسانی نوعی عرض است که در نفس ناطقهٔ شخص حلول کرده و نفس ناطقه نیز موضوع آن به‌شمار می‌آید. در این مسأله نیز تردید نمی‌توان داشت که یک موجود عرضی نمی‌تواند جزئی از وجود عینی همهٔ افراد بشر در گذشته و حال و آینده شناخته شود. اکنون اگر کلیت در ذهن وجود ندارد، ناچار باید گفت آنچه کلی و مشترک شناخته می‌شود به جهان خارج و عالم عینی مربوط می‌گردد.

نقل عبارت فخرالدین رازی در اینجا بی‌مناسبت نیست: «ذكر الامام فخرالدین الرازی ان المشترك بین الناس الموجودین فی الخارج هو الانسان الخارجی لا العقلی، لانه یمتنع ان تكون

تلك الصورة الحالة فى نفسى حلول العرض فى الموضوع جزءاً من اعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبلى و بعضهم بعدى و بعضهم معى فى الزمان و اذا لم تلحق الكلية صورة الانسان التى فى النفس فهى انما تلحق الانسان فى الخارج، فالانسان العينى مشترك لا الذهنى و تسمية صورته التى فى النفس كلية مجاز يكون المعلوم بها كلياً - ثم قال و هذا هو التحقيق و هو صريح فى صحة القول بالمثل»^(۱)

در این عبارت به روشنی می بینیم که امام فخرالدین رازی به وجود قدر مشترک میان افراد انسان در جهان خارج اعتراف کرده و معتقد است کلیت نمی تواند از صفات صورت ادراکی در ذهن بوده باشد. زیرا صورت ادراکی در ذهن، به عنوان یک کیف نفسانی، نوعی عرض است که قائم به ذهن و حال در نفس شناخته می شود و البته معلوم است که یک موجود عرضی که قائم به یک موضوع معین است نمی تواند شامل همه افراد در زمان گذشته و حال و آینده بوده باشد. آنچه فخرالدین رازی در اینجا به عنوان وجود کلی در جهان خارج مطرح کرده با نظر افلاطون در باب مثل عقلی نزدیک است. او خود، به این مسأله توجه داشته و به صحت سخن افلاطون در مورد ارباب انواع اعتراف کرده است. اعتقاد به وجود ارباب انواع و قول به مثل عقلی با مشرب اشاعره چندان سازگار نیست و فخرالدین رازی نیز به عنوان یک اندیشمند اشعری نمی تواند به طور جدی روی صحت این نظریه تأکید داشته باشد؛ ولی انس و الفت این اندیشمند اشعری با آثار فلاسفه موجب شده که در برخی از مسائل به آنها نزدیک گردد. مراجعه به کتاب مباحث المشرقیه و بررسی مسائل مندرج در آن به اثبات این ادعا کمک می نماید. مسأله وجود کلی در جهان خارجی چه به سبک مثل افلاطونی و چه براساس آنچه ابن سینا در مورد کلی طبیعی مطرح ساخته است، از جمله مسائلی است که نه تنها میان متکلمان و فلاسفه فاصله عمیق و ژرف ایجاد کرده، بلکه برخی از فلاسفه را نیز در برابر یکدیگر قرار داده است. باید توجه داشت که ریشه اختلاف و تفرقه میان اندیشمندان نسبت به موجود بودن یا موجود نبودن کلی در جهان خارجی، همان چیزی است که می توان آن را خلط و اشتباه در میان دو مفهوم عام و کلی به شمار آورد.

تردیدی نمی توان داشت که معنی هریک از ماهیات موجود در این جهان، به گونه ای است که می تواند بر افراد کثیر و متعدد حمل گردد. از باب نمونه می توان به ماهیت و طبیعت انسان اشاره کرد که بر هریک از افراد موجود حمل می گردد و این حمل نیز به حکم مطابقت یک حمل صادق به شمار می آید. ولی آنچه در اینجا مورد اختلاف واقع شده این است که آیا در این حمل، یک امر کلی بر افراد خود حمل می گردد و یا این که یک امر عام با مصادیق خود انطباق پیدا می کند. تفاوت میان این دو معنی این است که در حمل کلی بر افراد خود، آنچه مشترک شناخته می شود جنبه جوهری دارد و درواقع عین طبیعت افراد به شمار می آید، ولی در حمل عام بر مصادیق، آنچه مشترک شناخته می شود جنبه جوهری و ذاتی ندارد و تنها یک طریقه یا ابزار سودمندی

۱. المثل العقلية الأفلاطونية، حققه و قدّم له عبدالرحمن بدوی، نصوص و ترجمات لمؤلفین شرقیین، المجلد ۱۲، بیروت، دارالقلم، به نقل از کتاب اصلاح العقل فی الفلسفة العربیة دکتر ابویعرب مرزوقی، طبع سوم، بیروت، ص ۵۰.

به‌شمار می‌آید که می‌تواند در توسعه و گسترش مصادیق یا محدود کردن آنها مؤثر بوده باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت معنی عام وسیله‌ای است که به کمک آن، می‌توانیم به گسترش مصادیق در ذهن به گونه‌ای ساده و آسان دست یابیم. وسعت دایره معنی عام در هریک از امور براساس تشابه و همانندی میان مصداق‌های آن تعیین می‌گردد. تشابه و همانندی در میان مصادیق یک امر عام، لزوماً به معنی تماثل و هم‌گون بودن آنها از همه وجوه نیست، بلکه این تشابه و همانندی در میان مصادیق، تنها براساس گونه‌ای از مناسبت‌ها و هماهنگی‌هاست که ما در مورد آنها اعتبار می‌کنیم و بر آن یک سلسله آثار مترتب می‌سازیم. به همین جهت معنی عام صورت جوهری ندارد و نمی‌توان آن را در زمره امور ذاتی به‌شمار آورد؛ زیرا شباهت‌هایی که در میان مصادیق مشاهده می‌شود ذاتی نیست و به حسب طبیعت، نسبی و اضافی شناخته می‌شود.

به این مسأله نیز باید توجه داشت که وقتی ذاتی بودن معنی عام و جوهری بودن آن، مورد انکار قرار می‌گیرد، دیگر نمی‌توان از عقلی بودن آن سخن به میان آورد. کسانی که در جمود بر ظواهر اصرار می‌ورزند و در مقام مخالفت با فلاسفه از هرگونه تلاش و کوشش دریغ نمی‌کنند وجود کلیات را مورد انکار قرار می‌دهند. ابو عبدالله ابن قیم جوزیه که با فلاسفه و اندیشه‌های آنان به هیچ وجه سر سازگاری ندارد وجود کلی را از اختراعات و ساخته‌های انسان دانسته و آن را موجب ویرانی و فساد به‌شمار آورده است. عین عبارت او در این باب چنین است: «وَأَمَّا اتی للقوم [الفلاسفة و من يقول بقولهم فی الکلی] من الکلیات فانها هی التی خربت دورهم و افسدت نظرهم و مناظرهم فانهم جرءو اموراً کلیة لا وجود لها فی الخارج ثم حکموا علیها بأحكام الموجودات و جعلوها میزناً و اصلاً للموجودات»^(۱)

چنانکه در این عبارت می‌بینیم ابن قیم جوزیه، وجود کلی را ساخته و پرداخته ذهن بشر دانسته و معتقد است اعتقاد داشتن به وجود کلی در جهان خارج نه تنها منشأ خراب شدن خانه‌ها شده بلکه در تباهی و تیرگی نوع نگاه اشخاص نیز مؤثر بوده است. فلاسفه اموری را به عنوان کلی انتزاع و تجرید کردند که در جهان خارج وجود ندارند، ولی این جماعت آنها را میزان و منشأ موجودات شناخته و احکام هستی را بر آنها مترتب می‌سازند. این تنها ابن قیم جوزیه نیست که وجود کلی را از ساخته‌های ذهن انسان می‌شناسد، بلکه بسیاری از متکلمان و اندیشمندان دیگر نیز به همین سبک و اسلوب می‌اندیشند و کلی را در زمره اختراعات انسان به‌شمار می‌آورند. در میان این جماعت ابن خلدون و ابن تیمیه از موضع و موقعیت ویژه برخوردارند و با صراحت بیشتر سخن می‌گویند. باید توجه داشت که ادراک معنی کلی از ویژگی‌های عقل است و تنها در قلمرو عقل می‌توان آن را مورد بحث و بررسی قرار داد. به این ترتیب اگر عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم پذیر است، معنی کلی نیز به دو قسم نظری و عملی تقسیم پذیر خواهد بود. کسانی مانند ابن خلدون به همان اندازه که در مورد اختراعی بودن کلی عملی، اصرار می‌ورزند، در

۱. ابو عبدالله محمد ابن ابی بکر ابن قیم الجوزیه، کتاب الروح، به نقل از کتاب اصلاح العقل فی الفلسفة العربیة، تألیف دکتر ابو یمر ب المرزوقی، ص ۲۶۳.

ساختگی بودن کلی نظری نیز تردید به خود راه نمی دهند. در نظر این اشخاص طبیعت سیاست و احکامی که به آن مربوط می گردد، نتیجه نیروهای غالب است و با عقل نظری که در کشف حقایق اشیاء کوشش می کند، مناسبت چندانی ندارد. مسأله ای که در اینجا مطرح می شود این است که اگر کلیات مربوط به عقل نظری همانند کلیات مربوط به عقل عملی ساخته و پرداخته ذهن انسان شناخته می شوند چگونه می توان از اختلاف و تفاوت میان فلسفه و اخلاق یا فلسفه و سیاست سخن به میان آورد؟ به عبارت دیگر می توان گفت اگر موضوع علوم نظری نیز مانند علوم عملی از ساخته های ذهن انسان به شمار می آید، چگونه می توان از تقسیم علم به دو قسم نظری و عملی سخن گفت و تفاوت میان علم به حقایق و آنچه علم به وقایع خوانده می شود چه خواهد بود؟

در مقام پاسخ به این پرسش هرچه گفته شود، در این مسأله تردید نیست که وقتی کلیات مربوط به نظر، مانند کلیات مربوط به عمل، مخلوق و معقول ذهن انسان شناخته می شوند، انسان مرکز و مدار همه امور قرار می گیرد و همه چیز تنها بدان جهت که برای او مفید و سودمند است مورد سنجش و ارزیابی قرار می گیرد و در اینجا است که حتی فلسفه نیز بر اساس مصلحت و با ملاک سودمندی مورد توجه قرار می گیرد.

شمار کسانی که از سودمند بودن یا سودمند نبودن فلسفه پرسش می کنند به هیچ وجه اندک نیست. بسیاری از مردم در فراگرفتن هریک از رشته های علوم به سودمند بودن آن می اندیشند و برای بهتر زندگی کردن، دز به دست آوردن آن تا آنجا که می توانند کوشش می کنند. در نظر این اشخاص فلسفه نیز از این قاعده بیرون نیست و کسانی که بر اساس مصلحت اندیشی و سودجویی به تحصیل فلسفه می پردازند راه خطا نمی پویند. تردیدی نمی توان داشت که مصلحت اندیشی و سودجویی برای هریک از افراد بشر لازم و ضروری است و بدون ارزیابی کردن سود و زیان امور نمی توان در زندگی کامیاب بود. انسان نیز بر حسب خلقت و آفرینش خود همواره به سود و مصلحت خویش می اندیشد. ولی آیا ادراک فلسفی و پیدایش اندیشه های فلسفی نیز مولود و نتیجه سودجویی و مصلحت اندیشی است؟ به عبارت دیگر می توان گفت، آیا سودجویی و مصلحت اندیشی همه هستی انسان است و در این موجود شگفت انگیز جز سودپرستی خصلت دیگری پیدا نمی شود؟ در مقام پاسخ به این پرسش می توان به گونه ای دیگر اندیشید و به این نکته ژرف توجه پیدا کرد که هستی انسان در یک ساحت خلاصه نمی شود و با یک بعد محدود و معین نیز قابل اندازه گیری نیست. ساحت های هستی انسان و لایه های وجودی او گوناگون و متعدد است و هریک از این ساحت ها با نوعی از ادراک مناسبت پیدا می کند. اگر سودجویی و مصلحت اندیشی با برخی از لایه های وجودی انسان مناسبت دارد، در برخی از ساحت های هستی او پرسش از چیستی امور و درک ماهیات اشیاء مطرح می گردد. پرسش از چیستی و درک ماهیت، مقتضی آن است که اشیاء به حال خود واگذارده شوند تا بدانگونه که هستند خود را بنمایند. انسان در این ساحت از هستی خود، اهل فلسفه است و با چشم فلسفی به اشیاء می نگرد. او در اینجا تماشاگر و اهل نظر است و مادام که

به منظره زیبای باغ هستی می‌نگرد از اندیشه دست‌یافتن به میوه‌های آن بی‌خبر است. تنگ‌چشمی که پیوسته به میوه می‌اندیشد غیر از آن کسی است که همواره از تماشاگران بستان شناخته می‌شود. این مسأله که مقام نظر و تماشای وجود از ساحت‌های هستی انسان به شمار می‌آید برای بسیاری اشخاص شناخته شده نیست. در نظر این‌گونه اشخاص اساس علم و بنیاد آگاهی، بر تصرف در جهان و تسخیر طبیعت استوار است و صرف نظر کردن در هستی و درک حقایق اشیاء به هیچ‌وجه مطلوب و پسندیده نیست. در این طرز تفکر که در روزگار ما رایج و شایع است افق تماشاگری و جایگاه نظر محدود می‌گردد و فضای بهره‌گیری و سودجویی گسترده‌تر می‌شود. با این همه نباید چنین پنداشته شود که مقام نظر و ساحت تماشاگری از دایره وجود انسان بیرون رانده شده و به‌طور کلی در بوته فراموشی قرار گرفته است، زیرا ساحت‌های هستی انسان به یکدیگر پیوسته است و هرگز نمی‌توان آنها را از یکدیگر منفک و جدا ساخت. البته به این واقعیت نیز باید اعتراف کنیم که گاهی ممکن است در برخی ادوار و برهه‌ای از زمان برخی از لایه‌های وجود انسان بر سایر لایه‌ها غلبه پیدا کند و صورت سیطره به خود گیرد، ولی سیطره پیدا کردن یکی از ساحت‌های هستی انسان بر سایر ساحت‌ها هرگز به معنی این نیست که وجود او محدود و متوقف گشته و دروازه ورود و نظر به افق‌های دور و آینده بسته شده است. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت انکار وجود کلی در جهان به معنی نفی حقیقت و باور نداشتن به ذات و ماهیت اشیاء شناخته می‌شود. این مسأله نیز مسلم است که وقتی انسان نتواند به ذات و ماهیت اشیاء نظر داشته باشد ناچار به وادی اسم‌گرایی قدم می‌گذارد و همه چیز را زائیده ذهن و ادراک خویش به‌شمار می‌آورد. در این طرز تفکر آنچه ذات و ذاتی خوانده می‌شود در حد یک اعتبار ذهنی تنزل می‌یابد و در نتیجه حد و تعریف حقیقی اشیاء نیز به یک سلسله اسم‌های ساختگی و اختراع شده فروکاسته می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت برای اشخاص اسم‌گرا و نومینالیست، وضع و قرارداد در امور، به‌جای حقایق می‌نشیند و با اصالت‌بخشیدن به عمل، مصلحت‌اندیشی و سودجویی آخرین هدف و بالاترین پناهگاه انسان به‌شمار می‌آید. غلبه اسم‌گرایی و رواج نومینالیسم، آثار و پیامدهایی دارد که هرگز نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت؛ از جمله آثار و پیامدهایی که به دنبال این جریان فکری ظاهر و آشکار می‌شود همان چیزی است که می‌توان آن را نوعی سیادت و سروری بر طبیعت نام گذاشت. سیطره و سروری پیدا کردن بر طبیعت بدون نوعی جنگ و ستیز با آن، امکان‌پذیر نیست و در این جنگ و ستیز است که انسان با منشأ پیدایش جسمانی خود به دشمنی برمی‌خیزد و بستر زندگی خود را به تباهی و نابودی می‌کشانند. بسیاری از اندیشمندان به مشکلاتی که در محیط زیست پیدا می‌شود توجه کرده و به نحو روزافزون نگرانی خود را در این باب ابراز داشته‌اند. ما اکنون درباره این مسأله سخن نمی‌گوییم، ولی یادآور می‌شویم که با انکار معنی کلی و فروکاستن آن به آنچه در اصطلاح فقط یک مفهوم عام خوانده می‌شود، معنی ذات و ذاتی نیز از میان برداشته می‌شود و حقیقت یا واقعیت جز یک سلسله از اعتبارات ذهنی و قراردادهای انسانی چیز دیگری نخواهد بود. در سابق یادآور شدیم که معنی کلی با آنچه مفهوم عام خوانده می‌شود تفاوت دارد، زیرا

میزان گسترش و محدودیت مفهوم عام، به ذهن انسان بستگی دارد. درحالی که معنی کلی، صرف نظر از اعتبار ذهن، یک واقعیت نفس‌الامری است که درعین مرسل بودن و رهایی از هرگونه قید، حتی با وجود یک فرد نیز تحقق می‌پذیرد. همانگونه که یادآور شدیم شمار کسانی که معنی کلی را به مفهوم ذهنی عام فروکاسته و از این طریق به وادی اسم‌گرایی قدم گذاشته‌اند به هیچ وجه اندک نیست. ابن خلدون از جمله کسانی است که در این راه پیش رفته و معتقد است معنی کلی فقط برای ادراک منظم و به هم پیوسته امور حسی می‌تواند مفید و مؤثر بوده باشد. او چنین می‌اندیشد که از طریق معنی کلی می‌توان به ادراکات حسی نظم و سامان بخشید و سپس جهان را به زیر فرمان درآورد. نکته جالب توجه این است که ابن خلدون خلافت انسان را نیز به همین معنی تفسیر کرده و می‌گوید انسان از آن جهت خلیفه خداوند در روی زمین شناخته می‌شود که می‌تواند به تسخیر عالم پردازد و جهان را به زیر سیطره خویش درآورد. ترجمه عبارت او دراین باب چنین است:

«چون در جهان هستی یا عالم کائنات، فقط حواس و ادراکات منظم، معتبر و اصل شناخته می‌شود و حواس نامنظم به دنبال ادراکات منظم و به منزله فرع آنها شمرده شده است، از این رو افعال جانوران در بخش اخیر مندرج می‌باشد و به همین سبب مسخر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است و همه آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر اراده او شده‌اند و معنی جانشین ساختن بشر که در گفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و می‌فرماید من همانا در زمین خلیفه‌ای تعیین می‌کنم.^(۱) همین است».

ابن خلدون برای این که سخن خود را در مورد معنی خلافت بدانگونه که او آن را تفسیر می‌کند اثبات نماید به آیات دیگری نیز از قرآن استناد کرده است. در این آیات کلمه خلافت به کار گرفته نشده است، ولی برتری انسان بر سایر موجودات و افضلیت بودن او از کائنات مطرح گشته است. در نظر این اندیشمند مسلمان معنی برتر بودن انسان بر سایر موجودات این است که می‌تواند آنها را مسخر کند و به زیر سیطره و فرمان خود درآورد. مضمون آن دسته از آیات که به برتر بودن انسان بر سایر موجودات دلالت دارد یکسان نیست، ولی در برخی از این آیات مسأله به این صورت مطرح شده که خداوند می‌گوید: ما انسان را بر بسیاری از آنچه آفریده‌ایم برتری دادیم.^(۲) ابن خلدون برای اندیشه اهمیت فراوان قائل شده و می‌گوید: اندیشه و بزرگواری بشریت است که نوع انسان بدان از جانوران بازشناخته می‌شود و به اندازه حصول مراتب سبب‌ها و مسبب‌ها در اندیشه یک فرد آدمی، می‌توان به پایگاه انسانیت وی پی برد. چنانکه برخی از اشخاص در ادراک علت و معلول تا دو مرحله یا سه مرحله می‌اندیشند، ولی گروهی دیگر از یک مرحله تا پنج یا شش مرحله از توان اندیشیدن برخوردارند و چنین اشخاصی در بالاترین پایگاه ادراک انسانی جای می‌گیرند و این موضوع را می‌توان درباره بازی‌کنندگان شطرنج درنظر گرفت و میزان قدرت اندیشه اشخاص را با همین بازی مورد سنجش قرار داد.

۱. اَنّی جاعَلٌ فی الأرض خلیفه، سورة البقره، آیه ۲۸.

۲. وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلٰی کَثِیْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیْلًا، سورة اسرئ، آیه ۷۲.

ابن خلدون ضمن این‌که بازی شطرنج را میزان سنجش و اندازه‌گیری هوش و قدرت اندیشه اشخاص شمرده، از ذکر این مثال چندان خرسند نیست و معتقد است در این بازی، ورزیدگی و مهارت که از طریق اکتساب به‌دست می‌آید می‌تواند نقش عمده و اساسی داشته باشد. با این همه او این بازی را نمونه‌ای می‌داند که می‌توان در میزان توانایی اندیشیدن اشخاص از آن بهره‌برداری کرد.^(۱) وقتی ابن خلدون برای بیان ادراک و نشان‌دادن توانایی اندیشه انسان به بازی شطرنج تمسک می‌کند و آن را نمونه و مثال اندیشیدن نیرومند می‌شناسد، درواقع موضع خود را نیز در این باب روشن می‌کند، زیرا او در باب ادراک کلیات و توانایی تعقل و اندیشیدن بیش از آن‌که به ماهیات و حقایق اشیاء نظر داشته باشد روی روابط امور و تلازم آنها با یکدیگر تکیه می‌کند و در اینجا می‌توانیم ادعا کنیم که معقول اول یا کلی طبیعی درنظر ابن خلدون جز صور خیال و صور محسوس چیز دیگری نیست. او در جای دیگری به این مسأله اشاره کرده و چنین می‌گوید: «اصل در ادراک، محسوساتی است که آنها را به حواس پنج‌گانه درمی‌یابیم و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن، در اینگونه ادراک با یکدیگر شریکند و انسان از دیگر جانوران با درک کلیات که مجرد از محسوسات است بازشناخته می‌شود و تجرید چنین است که از اشخاص همانند، صورتی در خیال نقش می‌بندد، چنانکه بر همه آن اشخاص محسوس منطبق می‌باشد و این عبارت از کلی است؛ آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاص دیگر که از برخی جهات با آنها همانند می‌باشند درمی‌نگرد و باز صورتی در آن پدید می‌آید که بر این دوگونه نیز از لحاظ شباهت‌هایی که به‌هم دارند منطبق می‌شود و همچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی ارتقا می‌جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده می‌شود و این نوع تجرید مانند این است که ذهن از اشخاص، صورت نوع منطبق بر آن را تجرید می‌کند...»^(۲) از آنچه ابن خلدون در اینجا ابراز داشته، به روشنی می‌توان دریافت که او معقول اول یا کلی طبیعی را جز صورت خیال و صور محسوس چیز دیگری نمی‌داند و برای اهل بصیرت پوشیده نیست که صور خیال و محسوس غیر از آن چیزی است که در نظر فلاسفه معقول اول، یا کلی طبیعی خوانده می‌شود. مرتبه عقل از مرتبه وجودی حس و خیال برتر و بالاتر است و فضای عالم معقول نیز غیر از آن چیزی است که مورد تعلق خیال و حواس انسان قرار می‌گیرد.

ابن خلدون و همه کسانی که مانند او می‌اندیشند از یک سو وجود کلی را در جهان مورد انکار قرار می‌دهند و از سوی دیگر تعقل و اندیشیدن را از ویژگی‌های انسان دانسته و با همین ویژگی او را از سایر موجودات ممتاز و مشخص می‌سازند. بررسی سخن این اشخاص نشان می‌دهد که تعقل و اندیشیدن در نظر آنها مستلزم وجود کلی در جهان نیست و آنچه کلی خوانده می‌شود یک مفهوم انتزاعی و تجریدی است که ساخته و پرداخته ذهن بشر به‌شمار می‌آید. در

۱. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به کتاب مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۹، ص ۸۳۶.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ج دوم، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۰۲۳.

سابق یادآور شدیم که در نظر این جماعت معنی کلی که یک حقیقت ماهوی است به یک مفهوم عام ذهنی فروکاسته می‌شود و البته معلوم است که مفهوم عام برای رفع نیازهای انسان در اندیشیدن و سخن گفتن نقش عمده و بنیادی دارد. چنانکه دیدیم ابن خلدون بازی شطرنج را الگو و نمونه عالی برای تعقل و اندیشیدن انسان می‌شناسد.

به این ترتیب بی‌درنگ این پرسش پیش می‌آید که آنچه در بازی شطرنج اهمیت دارد و می‌تواند نمونه‌ای برای تعقل و اندیشیدن در سطح عالی شناخته شود چیست؟ پاسخ این پرسش در سخنان خود ابن خلدون نهفته است. زیرا چنانکه دیدیم او معتقد است اگر کسی بتواند در ادراک رابطه میان علت و معلول از یک مرتبه تا پنج یا شش مرتبه انتقال پیدا کند، در زمره اندیشمندان توانا قرار می‌گیرد. این مسأله نیز مسلم است که در بازی شطرنج پیش‌بینی و کشف روابط متعدد یک توانایی به‌شمار می‌آید. تردیدی نمی‌توان داشت که کشف رابطه در میان امور و دریافت ملازمه میان اشیاء از آثار هوش و اندیشه انسان شناخته می‌شود، ولی اندیشه و تعقل به همان اندازه که در کشف روابط و تلازم میان امور نقش فعال دارد در پرسش از ماهیت اشیاء و کوشش برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها نیز به جستجو می‌پردازد. بسیاری اشخاص از رابطه امور با یکدیگر و ارتباط میان اشیاء به آسانی سخن می‌گویند و درباره ماهیت ربط و حقیقت ارتباط کمتر به پرسش می‌پردازند، ولی کسانی را نیز می‌شناسیم که درباره ماهیت ربط پرسش به عمل آورده و به دنبال کشف حقیقت ارتباط به بحث و بررسی پرداخته‌اند. معنی ربط و پیوستگی میان امور، ازجمله معانی‌ای است که همواره ضروری و بدیهی به‌شمار می‌آید و کمتر کسی می‌تواند در بدیهی بودن فهم آن تردید داشته باشد. با این همه وقتی از ظرف تحقق و جایگاه وقوع آن، پرسش به عمل می‌آید پاسخ به آن آسان نخواهد بود. شمار کسانی که معتقدند ربط و پیوستگی همواره در ظرف ذهن تحقق می‌پذیرد به هیچ وجه اندک نیست، ولی همین اشخاص وقتی با نگاه ژرف به این مسأله می‌نگرند به روشنی درمی‌یابند که ربط و پیوستگی میان امور عینی و خارجی در جهان خارج و عالم عین تحقق می‌پذیرد و تنها در ظرف ذهن محدود نمی‌گردد. درست است که بسیاری از روابط و پیوستگی‌ها مقتضای عقل شناخته می‌شود و درواقع از احکام و قضایای ذهنی به‌شمار می‌آید، ولی این مسأله نیز مسلم است که در قضایای عقلی، احکام عقل همواره روی طبیعت امور و براساس وجود خارجی آنها تمرکز می‌یابد. به عبارت دیگر می‌توان گفت، عقل حکم خود را بر آنچه بیرون از فضای ذهن است صادر می‌نماید. زیرا اگر ربط و پیوستگی در جهان خارج و بیرون از فضای ذهن تحقق نداشته باشد، حکم عقل به این ربط و پیوستگی با نبودن حکم عقل یکسان و یکنواخت خواهد بود.

درواقع می‌توانیم بگوییم وقتی عقل حکم خود را روی رابطه و پیوستگی میان امور در جهان خارجی متمرکز نسازد بین حکم عقل و حکم وهم تفاوت و جدایی نخواهد بود. به این ترتیب حکم عقل به رابطه و پیوستگی میان امور، یک حکم واقعی و نفس‌الامری است که برخلاف حکم وهم بوده، و به تحقق خارجی و عینی ربط اشاره می‌نماید. چگونه می‌توانیم در عینیت و خارجی بودن ربط و پیوستگی تردید داشته باشیم، درحالی که حدوث دائمی عالم و خلق مدام

جز ارتباط و پیوستگی مخلوق به خالق چیز دیگری نیست. البته در اینجا باید توجه داشته باشیم که رابطه و پیوستگی مخلوق به خالق از نوع رابطه‌ای که میان یک موجود ممکن با موجود ممکن دیگر برقرار می‌گردد نیست. زیرا هستی یک مخلوق ممکن‌الوجود در جنب هستی واجب‌الوجود که محیط و قیوم بالذات است همواره مندک و مقهور شناخته می‌شود و درواقع می‌توان آن را شعاع و پرتویی از نور حقیقت به‌شمار آورد. به‌هیچ وجه گزارف نیست اگر ادعا کنیم که نسبت مخلوق با خالق یا ممکن با واجب همانند نسبت و رابطه‌ای است که میان شعاع نور با حقیقت خورشید برقرار است؛ رابطه میان شعاع نور با خورشید رابطه‌ای نیست که میان دو موجود همگون و هم‌طراز تحقق می‌پذیرد بلکه در این رابطه و اضافه که می‌توان آن را اضافه اشراقی نامید از یک طرف استقلال و بی‌نیازی مطرح می‌شود و از طرف دیگر جز از وابستگی و ربط و نیازمندی نمی‌توان سخن به میان آورد. این اضافه و نسبت اگرچه به حسب ظاهر دارای دو طرف است ولی این دوگانگی و دوطرف داشتن با دوگانگی‌های دیگر تفاوت دارد زیرا طرف مخلوق که موجود ممکن شناخته می‌شود چیزی نیست که به‌واسطه یک رابط با خالق خود مرتبط گردد بلکه هستی آن عین وابستگی و ربط است و ربط در مرتبط‌شدن با غیر خود به یک رابط دیگر وابسته نیست؛ در اینجا ست که وابستگی و امکان‌بخشی از هستی شناخته می‌شود و کسانی مانند صدرالمآلهین شیرازی به‌عنوان امکان‌فقری از آن سخن به میان آورده‌اند. باید به این مسأله توجه داشته باشیم که اگر وابستگی و ربط بخشی از عین هستی شناخته می‌شود، وجوب و استقلال نیز عین بخشی از هستی است و به یک اعتبار با هستی مساوق شناخته می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت همانگونه که موجود واجب و مستقل در وجوب و استقلال خود نیازمند به غیر خود نیست، موجود وابسته و رابط نیز در وابستگی و رابط‌بودن به رابط دیگری وابسته نیست. به این ترتیب، می‌توان گفت تقسیم هستی به دو قسم رابط و مستقل یک تقسیم اولی و ذاتی است که هیچ‌گونه واسطه نمی‌پذیرد و عامل بیرونی نیز در آن دخالت ندارد.

اکنون اگر این تقسیم و تعدد به متن هستی بازمی‌گردد و هیچ عامل دیگری در تحقق آن دخالت ندارد به آسانی می‌توانیم بگوییم که این تفاوت و دوگانگی از اصل هستی ناشی می‌شود و این همان چیزی است که در اصطلاح بزرگان حکمت و فلسفه تشکیک در وجود خوانده می‌شود. مسأله تشکیک و سخن‌گفتن درباره آن که در یک شیئی آنچه مابه‌الاختلاف شناخته می‌شود همان چیزی است که مابه‌الاشتراک آن به‌شمار می‌آید از حوصله این مقال بیرون است. آنچه اهمیت بنیادی دارد و ما در اینجا به بررسی آن می‌پردازیم مسأله وابستگی و ربط است که بیشتر مردم پیوسته از آن سخن می‌گویند، ولی کمتر کسانی به ژرفای معنی و جایگاه حقیقی آن آگاهی دارند. قوانین علمی و فلسفی بدون تردید وجود دارند، ولی درباره جایگاه این قوانین و ظرف تحقق آنها کمتر سخن گفته می‌شود. وقتی از جایگاه قوانین علمی سخن به میان می‌آید منظور این است که آیا این قوانین در درون طبیعت قرار گرفته‌اند یا این که از بیرون طبیعت همانند یک حاکم توانا بر آن حکم می‌رانند؟ به عبارت دیگر گفته می‌شود آیا قوانین حاکم بر طبیعت، از

اجزاء طبیعت شناخته می‌شوند و همانگونه که هریک از اجزاء طبیعت در چارچوب این قوانین به هستی خود ادامه می‌دهد خود این قوانین نیز در چهارچوب خود قرار می‌گیرند و یا این‌که سرنوشت حاکم غیر از آن چیزی است که در سرنوشت محکوم دیده می‌شود؟ تردیدی نمی‌توان داشت که اجزاء طبیعت همواره در تحول و تطور بوده و هرگز ثابت و یکنواخت باقی نمی‌ماند، ولی قوانین حاکم بر طبیعت یکسان و یکنواخت عمل می‌کند و هرگز از راه خود منحرف نمی‌گردد. اکنون اگر به این اختلاف و تفاوت توجه کنیم آیا باز هم می‌توانیم قوانین علمی را از اجزاء طبیعت به‌شمار آوریم؟ اگر پاسخ ما به این پرسش منفی باشد و نتوانیم قوانین حاکم بر طبیعت را از اجزاء درونی طبیعت به‌شمار آوریم ناچار باید درباره‌ی جایگاه این قوانین به‌گونه‌ای دیگر سخن بگوییم.

این سخن در مورد قوانین فلسفی نیز صادق است. البته این پرسش در مورد قوانین منطقی مطرح نمی‌شود و از این جهت مشکلی نیز به‌وجود نمی‌آید، زیرا قوانین منطقی از قوانین ذهن و اندیشه‌ی انسان شناخته می‌شوند و به‌همین جهت جایگاه آنها نیز ذهن است و در جای دیگر نمی‌توانیم به جستجوی آنها پردازیم. علت صوری بودن قوانین منطق نیز در همین نکته نهفته است. بزرگان اهل اندیشه به این مسأله توجه داشته‌اند و گفته‌اند منطق در همان حال که ذهن ما را در جهت درست‌اندیشیدن هدایت و راهنمایی می‌کند در چهارچوب اشکال قیاس و مسائل صورت محدود و محصور باقی می‌ماند. منطق نمی‌تواند در آنچه به ماده‌ی قیاس مربوط می‌گردد کار هدایت و راهنمایی ذهن ما را به‌عهده گیرد. بررسی ماده‌ی قیاس و آنچه به صناعات پنج‌گانه مربوط می‌گردد ماجرای دیگری دارد که باید به آن پرداخته شود. کسانی که این‌گونه اختلاف‌ها و تفاوت‌ها را نادیده می‌انگارند با نوعی پریشانی در اندیشه روبرو می‌شوند و قوانین فلسفی را مانند قوانین منطقی فقط تجریدی و انتزاعی می‌شناسند. این اشخاص وقتی از تجریدی و انتزاعی بودن سخن می‌گویند درواقع به این امر اشاره می‌کنند که قواعد فلسفی فقط ساخته و پرداخته ذهن است و با جهان عینی و خارجی بیگانه به‌شمار می‌آید. کسی که وجود کلی را به یک مفهوم عام فرومی‌کاهد و به وادی اسم‌گرایی وارد می‌شود در مورد وجود رابط نیز نمی‌تواند از یک موضع محکم و متین برخوردار باشد، زیرا سرنوشت مسأله وجود رابط در برخی جهات به سرنوشت مسأله وجود کلی، گره خورده و با آن نزدیک شده است.

ارتباط این دو مسأله با یکدیگر در اندیشه‌های افلاطون واضح و آشکار است، زیرا این فیلسوف بزرگ ضمن این‌که به عالم کلیات و مثل عقلی سخت باور دارد برای اثبات پیوستگی و ربط میان جهان مرئی و عالم نامرئی نیز کوشش فراوان به‌عمل می‌آورد. درست است که او میان عالم مثل عقلی و جهان محسوس تفاوت قائل می‌شود و درواقع به نوعی ثنویت و دوگانگی اشاره می‌نماید، ولی از سوی دیگر درباره‌ی پیوند ذاتی و نوعی یگانگی که میان این دو عالم تحقق دارد سخن می‌گوید. در نظر این فیلسوف بزرگ، اشیاء زیبا از آن جهت زیبا هستند که از زیبایی مطلق و فی‌نفسه برخوردار دارند و به نوعی با آن متحد شناخته می‌شوند. این سخن در مورد همه‌ی ویژگی‌ها و اوصاف دیگر هریک از موجودات این جهان نیز صادق است. به این ترتیب در

نظر افلاطون هریک از موجودات این جهان محسوس صورت و سایهٔ ربّ النوع و مثال عقلی خود شناخته می‌شود و بدون تردید سایه از صاحب سایه و صورت از آنچه دارای صورت است هرگز جدا و منفصل نیست. سایه عین ربط به صاحب سایه است و چیز دیگری نمی‌تواند آن را به صاحب سایه مرتبط سازد. حکیم عارف عصر صفوی به همین مسأله اشاره کرده آنجا که می‌گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
درنیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری گر ابونصر استی و گر بوعلی سیناستی^(۱)

عارف حکیم در این ابیات به‌طور آشکار به نظریهٔ افلاطون در باب مثل عقلی اشاره کرده و موجودات محسوس را سایه و صورت مثل عقلی به‌شمار آورده است. باید توجه داشت که مراد از کلمهٔ صورت در این ابیات غیر از آن چیزی است که از همین کلمه در فلسفهٔ حکمای مشائی مستفاد می‌شود، زیرا در فلسفهٔ مشائی کلمهٔ صورت همواره در مقابل ماده به‌کار برده می‌شود، ولی کلمهٔ صورت در اینجا اشاره به شکل ظاهری یک حقیقت است که آن حقیقت در عالم عقل، معقول شناخته می‌شود. افلاطون نه‌تنها موجود محسوس را در این جهان عین وابستگی و ربط به مثال معقول آن در عالم عقل می‌شناسد، بلکه برای رابط‌بودن اشیاء به‌گونه‌ای دیگر نیز سخن می‌گوید که می‌توان آن را نتیجهٔ اندیشهٔ دیالکتیکی او به‌شمار آورد. او در باب تقابل میان وجود و عدم چنین می‌اندیشد: وجود امری است که باعث می‌شود موجود مفروضی با خود وحدت و عینیت داشته باشد و عدم امری است که موجب تغایر شیئی از اشیاء دیگر می‌گردد. بدین ترتیب هر موجودی ترکیبی از عینیت و غیریت یا وجود و عدم است و در نتیجه یک شیئی نمی‌تواند جز در ارتباط با اشیاء دیگر تعریف شود و سرانجام آن شیئی به حسب مقام ذات یک نسبت و اضافه است.^(۲) در نظر افلاطون مسألهٔ ربط از جهت دیگری نیز نقش عمده و بنیادی پیدا می‌کند، زیرا این فیلسوف بزرگ «دمیورگوس» را خدای صانع خوانده است و صنع نیز نوعی نظم و هماهنگی است که می‌توان آن را ربط و همبستگی به‌شمار آورد. به‌طور کلی می‌توان گفت مسألهٔ صنع در میان فلاسفهٔ یونان دارای اهمیت فراوان بوده و درواقع نقطهٔ عزیمت اندیشه به‌شمار می‌آمده است.

مسألهٔ صنع و اهمیت آن از نظر اندیشمندان مسلمان نیز پنهان نبوده است. ابن رشد که در فلسفه برای ارسطو اهمیت فراوان قائل است و با افلاطون جز در آنچه با سیاست مربوط می‌شود همدلی و هم‌فکری نشان نمی‌دهد روی مسألهٔ صنع تکیه کرده و آن را اساس فلسفهٔ خویش شناخته است. او در باب اثبات خداوند نیز بیش از آن‌که از مصنوع و صانع سخن بگوید به تأمل در صنع می‌پردازد و آن را اساس پراهرین خویش در این باب می‌شناسد. ابن رشد از طریق تأمل در

۱. این ابیات بخشی از یک قصیده مفصل و طولانی است که میرفندرسکی حکیم عصر صفوی در مورد مثل عقلی سروده است.

۲. رسالهٔ سوفیست ۲۵۸، به نقل از کتاب افلاطون، تألیف گستون مر، ترجمهٔ فاطمه خونساری، صص ۷۸-۸۶.

مسألهٔ صنع می‌کوشد میان عقل و نقل یا فلسفه و شریعت جمع و توفیق برقرار کند. به همین جهت در مقام سخن‌گفتن از ماهیت فلسفه راه خود را از دیگران جدا کرده و به گونه‌ای ویژه و اسلوبی خاص به تعریف فلسفه پرداخته است. در نظر او فلسفه جز نظرکردن در موجودات از آن جهت که بر صانع دلالت دارند چیز دیگری نیست.

عین عبارت ابن رشد در این باب چنین است: «ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - اعني من جهة ما هي مصنوعات - فَأَنَّ الموجودات أئما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها و أنه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتمّ كانت المعرفة بالصانع اتمّ»^(۱)

همانگونه که مشاهده می‌شود ابن‌رشد در تعریف فلسفه به گونه‌ای دیگر سخن گفته و آن را نظرکردن در صنع دانسته است. در نظر او هر اندازه شناخت و آگاهی انسان به صنعت بیشتر باشد معرفت و شناختش نسبت به صانع بیشتر خواهد بود. برخی اندیشمندان سخن ابن رشد را در تعریف فلسفه ناقص و نارسا دانسته و معتقدند او به جای این که از فلسفه سخن بگوید خود را به متکلمان نزدیک کرده است، زیرا در سخن او نظرکردن در موجودات به عنوان کشف حقایق مطرح نشده است، بلکه او نظرکردن در موجودات را وسیلهٔ اثبات صانع دانسته است. سخن این اندیشمندان به عنوان اشکال بر نظر ابن رشد در تعریف فلسفه، از برخی جهات معقول و موجه می‌نماید، ولی از جهت دیگر می‌توان گفت ابن رشد در اینجا به متکلمان نزدیک نگشته است، بلکه او در توجه کردن به مسألهٔ صنع در واقع به وجود رابطه نظر داشته و چنین می‌اندیشد که صنع جز ربط و نظم و هماهنگی چیز دیگری نیست و در اینجا باید یادآور شویم که نظرکردن در وجود رابط از آن جهت که وجود رابط است یک نظر فلسفی شناخته می‌شود و نباید چنین پنداشته شود که صاحب این نوع نگاه از حوزهٔ فلسفه خارج شده و به وادی علم کلام قدم گذاشته است. ابن رشد در آثار دیگر خود نیز از وجود رابط سخن گفته و به اهمیت آن اشاره کرده است. او در کتاب تهافت التهافت خود وجود را به دو قسم رابط و غیررابط تقسیم کرده و وجود رابط را مدلول کلمهٔ صادق دانسته است. عین عبارت ابن رشد در این باب چنین است: «فَأَنَّ لَفْظَ الوجود يقال على معنيين أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشر»^(۲) در اینجا می‌بینیم که ابن رشد وجود رابط را مدلول عنوان صادق دانسته و با مثال آیا فلان شیئی موجود است آن را توضیح داده است. کسانی که با مسائل فلسفی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که پرسش از هستی شیئی و پاسخ به آن به صورت قضیه ظاهر می‌شود و در اصطلاح فلاسفه مفاد هلیات بسیطه به شمار می‌آید. در مفاد هلیات بسیطه قضیه ثنائی است و درواقع از دو جزء تشکیل می‌شود. به طور مثال وقتی گفته می‌شود انسان موجود است با قضیه‌ای روبرو می‌شویم که فقط از یک موضوع و از یک محمول تشکیل شده و عنصر سومی به عنوان رابطه در آن مطرح

۱. ابن رشد، فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الأنصال، دارالآفاق الجدیدة، ص ۱۳.

۲. ابن رشد، کتاب تهافت التهافت، ج ۲، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف قاهره، ص ۴۸۰.

نمی‌شود. زیرا وجود در این قضیه، محمول واقع شده و غیر از وجود چیزی نیست که بتواند وجود را با موضوع آن مربوط و متصل سازد. در قضایای ثلاثی یا آنچه آن را مفاد هلیات مرکبه می‌نامند مسألهٔ رابط میان موضوع و محمول یک قضیه، به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود، به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود «انسان عالم است» با قضیه‌ای روبرو می‌شویم که دارای سه عنصر بوده و آن سه عنصر عبارتند از موضوع و محمول و سرانجام رابطی که محمول را به موضوع مربوط می‌سازد. در این قضیه موضوع، انسان است، محمول نیز عالم است و بالاخره عنصر سومی هست که عالم‌بودن را به ذات انسان مربوط می‌سازد، ولی در قضیهٔ ثنائی «انسان موجود است» وضع به گونه‌ای دیگر خواهد بود، زیرا همانگونه که یادآور شدیم در این قضیه محمول وجود است که در صیغهٔ موجود، بر انسان که موضوع قرار گرفته حمل می‌شود. در این مسأله نیز تردید نیست که غیر از وجود، چیزی تحقق ندارد تا بتواند میان وجود و ماهیت انسان رابط واقع شود. اکنون اگر بپذیریم که قضیه بدون رابط هرگز تحقق نمی‌پذیرد ناچار باید بپذیریم که در قضیهٔ مزبور که از قضایای ثنائی شناخته می‌شود، وجود در صیغهٔ موجود، ضمن این که محمول است نقش رابط را نیز ایفا می‌نماید و این همان چیزی است که ابن رشد آن را وجود رابط و مدلول صادق خوانده است.

فیلسوف قرطبه نه تنها برای وجود رابط اهمیت قائل شده و براساس آن سخن گفته است، بلکه به وجود کلیات در جهان خارج نیز اعتراف کرده و به نوعی خاص آن را پذیرفته است. تردیدی نیست که مسألهٔ وجود کلیات در جهان خارج با آنچه تحت عنوان وجود رابط مطرح می‌شود تفاوت دارد و هرکدام از آنها مبحث جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهند، ولی از سوی دیگر می‌توان ادعا کرد بیشتر کسانی که به وجود کلیات باور دارند از وجود رابط نیز سخن می‌گویند. ابن رشد از جمله کسانی است که هم به طرح مسأله وجود رابط پرداخته و هم به وجود کلیات در خارج به نحوی خاص اعتراف کرده است. او معتقد است کسانی که به وجود کلیات در جهان خارج با دیدهٔ انکار می‌نگرند بیشتر به جنبهٔ فعلیت آن نظر دارند، ولی بالقوه بودن کلیات در جهان خارج به هیچ وجه قابل انکار نیست. در نظر این فیلسوف جزئیات در جهان خارج به‌طور بالفعل معلوم و مدرک واقع می‌شوند، ولی معلوم واقع شدن این جزئیات در پرتو وجود کلیات صورت می‌پذیرد. زیرا اگر کلیات وجود نداشته باشد، حکم به جزئی بودن جزئیات در جهان خارج کاذب و بی‌اساس خواهد بود. بنابراین کلی، چیزی است که در طبیعت اشیاء معلوم و مدرک همواره به‌طور بالقوه موجود است. به عبارت دیگر می‌توان گفت کلی چیزی است که اگرچه مستقیم و بدون واسطه معلوم و مدرک واقع نمی‌شود، ولی همهٔ جزئیات از طریق کلی و به واسطهٔ آن معلوم و مدرک واقع می‌شوند. عین بخشی از عبارت ابن رشد در این باب چنین است:

«والکلی لیس بمعلوم بل به تعلم الأشیاء و هو شیء موجود فی طبیعة الأشیاء المعلومه بالقوة و لولا ذلک لکان ادراکه للمجزئیات من جهة ماهی کلیات ادراکاً کاذباً... فأن قول الفلاسفة الکلیات موجودة فی الأذهان لا فی الأعیان انما یریدون انها موجودة بالفعل فی الأذهان و لیس یریدون انها لیست موجودة اصلاً فی الأعیان بل یریدون انها موجودة بالقوة غیر موجودة بالفعل و لو کانت

غیر موجوده اصلاً لکانت کاذبه...»^(۱) همانسان که در این عبارت مشاهده می شود ابن رشد به وجود کلیات در جهان خارج باور دارد ولی آن را بالقوه می شناسد. او معتقد است اگر کلیات در جهان خارج به هیچ وجه وجود نداشته باشد، حکم به جزئی بودن جزئیات بی اساس و بی معنی خواهد بود. فیلسوف قرطبه وقتی از بالقوه بودن وجود کلی سخن می گوید در واقع به عقل بالقوه نیز اشاره می کند. البته او برای بالقوه بودن اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است فعل حقیقی جز خروج از قوه به فعل چیز دیگری نیست.

ابن رشد غیرمتناهی بودن را نیز در امر بالقوه جستجو می کند و به وجود غیرمتناهی بالفعل به دیده انکار می نگرد. اهمیت عقل بالقوه در نظر این فیلسوف مسلمان مسأله ای است که در جای دیگر باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

در پایان این مقال باید یادآور شویم که اساس و بنیاد اندیشه بشر بر وجود کلی استوار است و بدون کلیات نمی توان از یک اندیشه منسجم و سامان یافته سخن به میان آورد. کلی طبیعی به خودی خود مرسل و رهاست که ذات بی چند و چون و ماهیت برهنه و مطلق یک شیئی شناخته می شود. البته این ذات بی چند و چون که نزد عقل نظری به عنوان حقیقت یک شیئی شناخته می شود، در مقام تحقق خارجی به صفاتی آراسته می گردد تا بتواند اشاره خود را سمت و سو دهد و با ورود در زمان به انجام افعالی می پردازد تا چگونگی و چیستی و هنگام آن را آشکار سازد و بالأخره قیودی را بر خود هموار می کند تا قلمرو کارش را از سایر حوزه ها ممتاز و مشخص نماید. اکنون اگر سخن گفتن از ویژگی های انسان شناخته می شود و در قلمرو هستی او قرار می گیرد ناچار باید بپذیریم که منشأ پیدایش این سخن همان ذات و حقیقت بی چند و چون است که از اطلاق و کلیت تنزل یافته و با عبور از مجرای زبان به قلمرو زندگی وارد گشته است. ذات متافیزیکی کلی با پذیرش قیدهایی که از طریق زبان با آنها روبرو می شود از آسمان اطلاق و رهایی به زمین تعلقات فرود می آید و به بیان وقایع و رویدادهای این جهان می پردازد. آنجا که زبان به قلمرو عمل و زندگی گام می نهد زندگی و عمل نیز چهره دیگری پیدا می کند و به حوزه عالم معانی وارد می گردد. به این ترتیب می توان گفت زبان جز ظهور اندیشه چیز دیگری نیست. اندیشه نیز بدون وجود کلیات به هیچ وجه نمی تواند سامان و انسجام داشته باشد و در اینجا می توانیم بگوییم انسان یک موجود زمینی است که به تماشای آسمان معانی اشتغال پیدا کرده است.

ایده کرامت انسان؛ مسائل و تناقض‌ها^(۱)

کورت بایرتر؛ ترجمه شهین اعوانی

I. کرامت انسان به عنوان ایده فلسفی

۱. فکر فلسفی کرامت انسان ثمره دوره‌ای از تحول عظیم فرهنگی است که ما آن را به اختصار به نواندیشی (رنسانس) تعبیر می‌کنیم. به موازات نوآوری‌های ذوقی و زیبایی‌شناسی این عصر، در این دوره تعداد بی‌شماری نوشته‌ها پدید آمد که در آن‌ها تعریف جدیدی از جایگاه انسان در جهان ارائه شده و در جستجوی کرامت و منزلت او (*dignitas et excellentia*) بوده است.^(۲) در آثار نقاشی و پیکرتراشی همانند آثار فلسفه و ادبیات، درک تحول‌یافته‌ای از انسان بیان می‌شود که برای سراسر عصر جدید تعیین‌کننده بود. البته ایده کرامت انسان همچون «خلقتی از هیچ» (*Creatio ex nihilo*) پدید نیامد. خاستگاه آن هم در فلسفه قدیم و هم در کلام مسیحی بود. در عهد باستان مفهوم کرامت به اعتبار شأن اجتماعی افراد متشخص نظیر پادشاه یونانی یا سناتورهای رومی مربوط می‌شد. رواقیون برای اولین بار تعریفی از کرامت انسان به ذات خود، جدای از موقعیت اجتماعی و حرمت منبث از آن، ترسیم نمودند. مسیحیت در پیوند با همین تعریف عام، کرامت را که شامل همه انسان‌ها می‌شود بیانگر جایگاه ویژه انسان در خلقت دانست: تنها اوست که صورت خدا (*imago dei*) است و روح نامیرا دارد.

فلسفه دوره نواندیشی از این طرز تلقی استفاده کرد، ولی درعین حال تعریفی در آن به وجود

۱. پروفیسور کورت بایرتر استاد فلسفه دانشگاه ویلهلم وستفالی در شهر مونستر است. نشانی مقاله:

Kurt Bazertz (Münster): Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien. In: ARSP (*Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*), vol. 81. 1995, Heft 4, S. 465-481.

۲. مقایسه کنید با تحقیقات وسیع ترینکائوس (Ch. Trinkaus) در کتاب:

In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought

جلد دوم، شیکاگو، ۱۹۷۰.

آورد. ضمناً تفکیک جهان‌بینی فلسفی و کلامی قرون وسطا، مورد توجه خاص قرار گرفت. موضوع بلاواسطه و مورد مجادلهٔ مأخذ کرامت (dignitas) نظریهٔ جهان‌خاکی به‌عنوان ماتم‌سرا و غمکده است. دیگر نباید زندگی خاکی و این‌جهانی انسان فقط به‌عنوان آزمونی برای زندگی ابدی‌اش محسوب شود، بلکه می‌باید اذعان کرد که این زندگی فی‌نفسه ارزشمند است. بدین ترتیب نقشی که کرامت انسان از دیدگاه فلسفی برعهده می‌گیرد، مخالف تعبیر مسیحیت سنتی از وجود انسان به‌عنوان موجود «بدبخت» (miseria) می‌شود. از این‌روست که گیانوزو مانتی تمام کتاب چهارم رساله‌اش، که عنوان دربارهٔ کرامت و عظمت انسان^(۱) دارد، نه فقط به بحث انتقادی با دورهٔ آنتیک، یعنی دورهٔ غیرمسیحی، بلکه بیش از همه با شواهد توراتی و مسیحی در مورد حقیرشمردن زندگی اختصاص داده است. او شدیداً به نوشتهٔ تألیفی پاپ اینوسنس سوم^(۲) تحت عنوان پیرامون زندگی رقت‌بار انسان^(۳) انتقاد می‌کند. (۴) او هدفمندانه وظیفهٔ خود تلقی می‌کند که: «ما می‌باید نادرستی آنچه را که بسیاری از نویسندگان قدیمی و متأخر درخصوص ستایش مرگ و پیرامون سودمندی آن یا بعدها دربارهٔ زندگی رقت‌بار انسان نوشته بودند، اثبات می‌کردیم، زیرا ما دیدیم که این با آنچه که ما پیش‌تر مورد تحقیق قرار داده‌ایم، تعارض دارد. در این انکار و رد نظرات پیشین، که تا حدود زیادی بی‌ارزش و غلط‌اند، ما می‌خواهیم یک توالی منظم را حفظ نماییم تا این امور نیز با جدیت و دقت بیشتری بررسی شوند. زیرا ما نخست به اعتراضات مربوط به بی‌ارزش بودن جسم انسان، آنگاه بر اعتراضاتی که با زبونی روح ارتباط می‌یابد و سرانجام به ایرادهایی که بر فرد انسان به عنوان کل وارد می‌شود، پاسخ خواهیم داد...»^(۵)

اگر کلام قرون وسطایی کرامت انسان را عمدتاً براساس جایگاه ممتازش در مقابل خدا استنتاج کرده بود، حال در سده‌های بعد، ایدهٔ انسان به مثابهٔ صورت الهی^(۶) گرچه کاملاً حذف نمی‌شود، اما رفته‌رفته توسط خصایلی کنار زده می‌شود که انسان به‌عنوان یک موجود مستقل در دنیای خاکی داراست. بنابراین کرامت، دیگر به‌عنوان انعکاس پرتویی که از جهان متعالی بر انسان ساطع شده باشد، تعبیر نمی‌شود، بلکه به منزلهٔ صورت مجسم آنچه که انسان در زندگی خاکی‌اش است، توصیف می‌گردد. مفهوم کرامت به‌عنوان کوبنده و معارضی درمقابل آن جهان‌بینی‌ای است که انسان را از هستی‌اش در این جهان منحرف می‌سازد، بدین‌طریق که این جهان را به‌مثابهٔ غمکده توصیف کرده و هرگونه تلاشی در بهبودبخشیدن به هستی‌اش را عبث قلمداد می‌کند. انسان مرکزی مسیحی حفظ می‌شود ولی پیوسته با اهداف دنیوی مرتبط است.

1. Über die Würde und Erhabenheit des Menschen.

2. Papst Innozenz III.

3. Über das Elend des menschlichen Lebens ins Gericht.

4. Giannozzo Manetti, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen (herschgg. von August Buck) Hamburg 1990, S. 100, 114-116, 124-130.

۵. همان مأخذ، ص ۹۸.

6. imago dei.

مفهوم کرامت می‌باید به انسان خودآگاهی جدیدی دهد و او را با اعتماد به نفس لازم جهت بهبود این دنیا و سرنوشتش در آن مجهز سازد.

۲. در فلسفه عصر جدید اول از همه سه عنصر مهم به عنوان اساس کرامت انسان تعریف می‌شوند. اولین عنصر، عقلانیت [خردپذیری] (Rationalität) است. پاسکال^(۱) در بخش معروفی از تفکرات خود چنین می‌نویسد: «انسان صرفاً یک نی است که نحیف‌ترین طبیعت را دارد ولی او یک نی متفکر (ناطق) است. لازم نیست جهان هستی مجهز شود تا او را له و لورده کند؛ ذره‌ای گاز یا قطره‌ای آب و... کافیهست که او را نابود گردانند. از طرفی هم اگر کل کائنات قصد خردکردن او را بنمایند، باز هم او به مراتب منیع‌تر از چیزیست که او را نابود کرده است؛ زیرا او می‌داند که فانی است و می‌داند که عالم هستی چه تفرقی بر او دارد. عالم هستی، چیزی از این موارد نمی‌داند. پس تمام کرامت ما در تفکر است.»^(۲)

این ایده که کرامت انسان ناشی از آن است که او فقط ناآگاهانه زندگی نمی‌کند، بلکه نسبت به هستی و وجود خویش وقوف کامل دارد و همچنین موجودی خردمند و متفکر است؛ کم و بیش شالوده کل فلسفه دوره جدید است. به نظر جان استوارت میل^(۳) بحث آزاد پیرامون عمیق‌ترین سؤالات «می‌تواند حتی اشخاصی را که دارای عقل کاملاً معمولی هستند کم و بیش در سطح موجودات متفکر»^(۴) اعتلا دهد. فلسفه دوره جدید بحث اعتقادات حاکم بر دوره قدیم و قرون وسطا را، که طبق آن داشتن عقل و قوه تفکر ویژگی مختص انسان بوده و او را از سایر حیوانات متمایز می‌کند، مجدداً پیش کشید؛ ولی در عین حال معنای جدیدی از آنچه در منابع قدیم به حیوان ناطق (animal rationale) تعبیر می‌شد، ارائه داد و در آن مفهوم عقل را دقیق‌تر توصیف کرد. از زمان بیکن و دکارت ایده عقلانیت پیوسته ارتباط تنگاتنگی با کشف تدریجی رموز طبیعت یافت. عقل دیگر مالک دانش مطمئن درباره هدف و مقصود وجود انسانی نبود، بلکه در وهله اول با روند کاوش و تسلط بر طبیعت ارتباط داشت. علم تجربی و کاربرد تکنیکی آن به مثابه تجلی و تحقق کرامت انسان تلقی گردید.

۳. این کاوش رو به تزاید بی‌پایان طبیعت و تسلط بر آن، پایه و اساس عنصر دوم ایده کرامت بشر در عصر جدید است، یعنی این نظریه که انسان خود را از سایر موجودات طبیعی به واسطه

۱. پاسکال (Blaise Pascal) (۱۶۶۲-۱۶۲۳) فیلسوف، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی از بزرگترین متفکران تاریخ تفکر غرب است. کتاب تفکرات پیرامون دین و برخی موضوعات دیگر (*Pensees sur la religion et sur quelques autres sujets*) او که اختصار آن به آلمانی (*Gedanken*) است، برای اولین بار در سال ۱۶۷۰ انتشار یافت. (م.)

2. Blaise Pascal: *Gedanken* (hrsgg. von Jean-Robert Armogathe), Köln 1988, S. 103.

۳. جان استوارت میل (John Stuart Mill) فیلسوف اقتصاددان انگلیسی، فرزند جیمز میل، یکی از معروف‌ترین نمایندگان پوزیتیویسم، از سال ۱۸۰۶ تا ۱۸۷۳ زیست. او بر تفکر انگلیسی قرن نوزدهم تأثیر بسزایی داشته و مؤسس قانون حق شرکت زنان در انتخابات است. در سال ۱۸۶۹ کتاب درباره انقیاد زنان (*On the Subjection of Women*) او انتشار یافت (م.)

4. John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart 1974, S. 48.

عدم تقررش^(۱) متمایز می‌کند. درحالی که سایر موجودات از سوی طبیعت مقید به عادات و روش خاصی در زندگی هستند، برای انسان نه از سوی طبیعت و نه توسط خدا، از پیش مسیر مشخصی طراحی نشده است: او تنها موجود دنیوی است که می‌تواند آزادانه درخصوص زندگی‌اش تصمیم بگیرد و از میان موارد گوناگون گزینش نماید. دقیقاً این طرز تفکر محور اصلی سخن بنیادی پیکو دلا میراندولا است. میراندولا در این گفتار شرح می‌دهد که پدر آسمانی (Gottvater) چگونه انسان را «به‌عنوان مخلوقی که شکل خاصی ندارد» در مرکز زمین قرار می‌دهد و این‌گونه به وی خطاب می‌کند: «ای آدم، ما به تو موطن مشخصی نداده‌ایم، به تو نقش صورت خاصی یا ودیعهٔ بخصوصی اعطا نکرده‌ایم تا تو موطن، قیافه و ذوقی که متناسب با خواسته و تصمیم توست، برای خودت برگزینی و از آن برخوردار شوی. طبیعتِ سایر مخلوقات به‌طور تغییرناپذیری معین و از طریق قوانین از پیش مقررشدهٔ ما مهار شده است. تو می‌باید بدون هیچ‌گونه قید و شرط و محدودیتی، به تشخیص خودت، که آن را به تو سپرده‌ام، قوانین‌ات را خودت تعیین کنی.»^(۲)

این طرز تفکر، یعنی عدم ثباتِ انسان از طریق نقشهٔ خداوند در خلقت – و یا از طریق طبیعت – در سده‌های بعدی، در فهم فلسفی انسان از خود، نقش کلیدی ایفا نموده است. این تفکر به ایدهٔ ذات ثابت انسان، آن‌طور که خاص انسان‌شناسی کلاسیک بود، انتقاد می‌کند و بر آزادی به‌عنوان خصیصهٔ ذاتی تأکید می‌ورزد. حالا دیگر در تعریف ماهیت انسان «فقط قوهٔ فاعله مفارک خاص انسان از سایر موجودات نیست، بلکه به مراتب بیشتر، رفتار و عمل آزادانهٔ انسان است که او را متمایز می‌کند.»^(۳) نتایج این‌گونه تفکر بُعد گسترده‌ای دارد: اگر انسان ذات ثابتی ندارد و اگر آزادی عملش به‌عنوان یک روند زمانی به‌حساب آید، پس این امکان حاصل می‌شود که انسان خود را به مرور تغییر دهد. به نظر روسو، انسان خود را از سایر حیوانات از طریق قابلیت تکامل، یعنی از طریق «استعداد و توانایی به تکامل‌رساندن خویش»^(۴) متمایز می‌گرداند. به این ترتیب شالودهٔ ایدهٔ ترقی ابدی نوع انسان گذاشته می‌شود، چنان‌که این ایده در پایان قرن هجدهم توسط کندورسه^(۵) به‌صورت برنامه‌ریزی شده، بیان شده است. هدف او در اثر اصلی‌اش راجع به فلسفهٔ تاریخ همین است که: «از طریق استنتاج عقلانی و مطابق با داده‌های تاریخی اثبات شود که طبیعت برای تکامل استعدادهای انسان حد و مرزی قائل نشده است؛ که

1. Nicht-Festgelegtheit.

2. Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen* (hrsgg. von August Buck), Hamburg 1990, S. 5f.

۳. ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) فرانسوی - سوئیس (متولد ژنو)، فیلسوف، نویسندهٔ عصر روشنگری و نظریه‌پرداز موسیقی. او کتاب «دربارهٔ اساس و مبانی نابرابری بین انسان‌ها» را در سال ۱۷۷۵ نوشت و در آن به سیر تغییر تعریف جامعهٔ سعادتمند قدیم تا نابرابری حقوقی انسان‌ها در جامعهٔ متمدن پرداخت (م).

Jean Jacques Rousseau, *Diskurs Über die Ungleichheit. Discours sur l'Inégalité* (hrsgg. von Heinrich Meier), Paderborn etc 1984, S. 101.

۴. همان مأخذ، ص ۱۰۳.

۵. آنتونی مارکوس کندورسه (۱۷۴۳-۱۸۴۹) ریاضیدان، سیاستمدار و فیلسوف فرانسوی (م).

توانایی انسان در تکامل خویش واقعاً غیر قابل پیش بینی است؛ که حد و مرز این استعداد تکامل که در آینده دیگر به هیچ نیرویی که بخواهد آن را متوقف سازد وابسته نخواهد بود، تنها در ادامه بقای کره ارض نهفته است که طبیعت، ما را به آن وابسته نموده است.»^(۱)

۴. از جمله شروط متعلق به ایده خود خلقی مدام^(۲) وداع با اندیشه غایت شناسی (Teleologie) است. انسان وقتی می تواند در آفرینش خود به راستی آزاد باشد که برای او از سوی طبیعت غایت و هدفی مقرر نشده باشد؛ و خود طبیعت نیز اهدافی نداشته باشد که انسان بتواند عملاً تحققشان را غیر ممکن سازد. خود خلقی و خود تکاملی آزاد وقتی مشروع است که تمام شروط طبیعی و شرایط حاشیه ای وجود انسان به سطح امور فرعی تقلیل یابند. نظریه مابعدالطبیعی مبتنی بر این که طبیعت اهدافی ندارد و دارای ارزش ذاتی نیست و به لحاظ معیاری نیز خنثی است با اصل تئوری شناخت در هیوم مطابقت دارد که طبق آن از «هست» نمی توان «باید» به دست آورد.^(۳) و دیگر این که در سطح داده های اصولی (axiologisch) مطابق است با این اعتقاد که انسان سرچشمه همه معیارهای اخلاقی است. ولی اگر طبیعت فاقد معنای همه گیر و شمول باشد که طبق آن رفتار انسان به صورت معیار اهداف تعهد آور به دست آید، پس فقط انسان می تواند منبع چنین معنایی و خاستگاه چنین اهدافی باشد. در این صورت انسان نه فقط خالق خود است، بلکه در عین حال خالق ارزش ها و معیارها نیز هست و این سومین عنصر کرامت او است. چنان که همه می دانند، ایمانوئل کانت این فکر خود قانون گذاری [خود تقنینی] (Selbstgesetzgebung) اخلاقی را محور فلسفه اش قرار می دهد، سیستماتیک آن را می آفریند و به عنوان اساس کرامت انسان تعیین می کند. بنابراین «استقلال یا خود آئینی (Autonomie) اساس کرامت طبیعت انسان و هرگونه طبیعت عقلانی است.»^(۴) البته دیدرو در مقاله ای تحت عنوان «حق طبیعی» در دایرة المعارف خود بین استقلال و کرامت انسان نوعی ارتباط مشخص برقرار کرده است. در این مقاله دیدرو پیرامون این سؤال بحث می کند که چه کسی باید درباره «ماهیت حق و ناحق» حکم کند. در پاسخ می گوید: فرد نمی تواند مرجع صلاحیت این حکم باشد بلکه فقط بشریت [حق حکم کردن در این مورد را دارد]: «فقط او چنین حقی را دارد که درباره آن تصمیم بگیرد، زیرا سعادت همه آحاد بشر، یگانه شیفتگی اوست. اراده خاص، مظنون است. چون می تواند خوب و یا بد باشد، اما اراده کلی پیوسته خوب است؛ او هرگز فریب نداده و فریب هم نخواهد داد. اگر حیوانات به نوعی تعلق داشته باشند که تقریباً شبیه نوع ما باشد، اگر میان ما و آنها وسیله تفهیم و تفاهم قابل اعتمادی برقرار می شد، اگر آنها ما را خیلی واضح و روشن از احساس و تفکرشان باخبر می کردند و همچنین می توانستند احساس و تفکرمان را به

1. Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt 1976, S. 31. 2. Fortwährenden Selbstschöpfung.

3. David Hume: *A Treatise of Human Nature* (hrsgg. von P.H. Niddich), Oxford 1978, S. 469.

4. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akademie Textausgabe Bd. IV), Berlin 1968, S. 436.

وضوح بشناسند، خلاصه اگر آنها می‌توانستند در یک مجمع عمومی رأی‌گیری کنند، در آن صورت ما می‌بایست با آنها تبادل نظر می‌کردیم و آنگاه دیگر جریان حقوق طبیعی در پیشگاه انسانیت مورد واری قرار نمی‌گرفت، بلکه نزد حیوانیت بررسی می‌شد. ولی حیوانات به‌وسیلهٔ محدودهٔ تغییرناپذیر و جاودانی از ما جدایند و در این‌جا هم موضوع فقط به نوع انسان در نظام خاصی از معارف و ایده‌ها مربوط می‌شود که ناشی از کرامت بشریت هستند و کرامت آنها را باعث می‌شوند»^(۱)

در این‌جا بار دیگر مشخص می‌گردد که ایدهٔ عصر جدید در مورد کرامت انسان ربطی به افراد و خصوصیات جانبی (مثلاً ردهٔ اجتماعی) آن‌ها ندارد بلکه به نوع و خصایل عمومی انسان ارتباط می‌یابد. این خصوصیات بیشتر به‌عنوان عقلانیت، کمال‌پذیری و خودآیینی (Autonomie) مدنظر قرار می‌گیرند. در مرزبندی دقیق با طبیعتی که او را احاطه کرده، از جمله حیوانیت، انسان با این خصوصیات، خودرایی^(۲) را به میزانی که پیش از آن قابل تصور نبود، حق خود می‌داند: او وجود خود را به‌عنوان (نیروی) عامل^(۳) در نظر می‌گیرد. نه خدا رفتارش را مقید می‌کند و نه تقدیر و نه طبیعت. او دیگر نه تنها فقط صورت خدا نیست، بلکه خودش نوعی خدا محسوب می‌شود که باید عقلانی فکر کند و تصمیم بگیرد. کسی که می‌تواند خود و محیط اطرافش را شکل دهد و در نهایت ارزش‌ها و معیارهای شخصی مورد علاقه‌اش را به کرسی بنشاند. تنها فرقی که با خدایان دارد فناپذیری و میرایی اوست و نیز این واقعیت که عظمت و کرامت او به وی صرفاً داده نشده است بلکه بر وی تکلیف شده است: کرامت انسان یعنی یک امکان [یا: قوه] ذاتی او که وی از طریق فعالیت خود در طی روند تاریخی شکوفایی خویش می‌تواند و باید آن را تحقق بخشد.

II. نهاد سیاسی - حقوقی شدن کرامت انسان

۵. البته در این روند تاریخی تحقق قابلیت‌های خود، خدای داخلی جهان، یعنی انسان، رفته‌رفته به کرات به مانع برخورد کرده است. در وهلهٔ اول به آن مانعی که او را مقابل طبیعت خارجی، حتی مقابل طبیعت فردی‌اش قرار می‌دهد. هرچه او بیشتر فراگیرد که به کمک علم و تکنیک بر این موانع طبیعی غلبه یابد، به همان میزان برای او آگاهی از موانعی که ریشه در هم‌نوع‌اش دارند، دردناک‌تر می‌شود. او باید پیوسته این واقعیت تلخ را تجربه کند که نه تنها در مقابل «تقدیر» نامساعد و طبیعت خصمانه تاب آورد، بلکه حریف سایر انسان‌ها و نهادهای اجتماعی، که از امور بشری ناشی می‌شوند، باشد. دیگری همیشه بالقوه یک رقیب و شاید حتی خصم است و مؤسسات اجتماعی پیوسته منبع تهدیداند. روابط میان انسان‌ها صرفاً از رهگذر عشق، همبستگی و تعاون مشخص نمی‌شود بلکه علائق مختلف و مناقشات نشأت‌یافته از آن نیز در

1. Denis Deiderot: "Naturanrecht". In: *Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der Encyclopedie* sowie Prospekt und Ankündigung der letzten Bände, München 1969, S. 338.

2. Selbstbestimmung.

3. Subjektivität.

این روابط دخیل اند. ما از سوی هم‌نوع (Mitmensch) می‌توانیم مورد توهین، تحقیر، استثمار یا اختناق واقع شویم و درحالت افراطی حتی توسط او به قتل برسیم. ولی اگر استقلال فردی و تحقق قابلیت‌ها به شرایط جانبی اجتماعی و سیاسی بستگی داشته باشد، در آن صورت به‌طور منطقی مفهوم کرامت انسان نیز در این فضا بسط می‌یابد. در پایان قرن هجدهم گئورگ فورستر در این باره چنین می‌نویسد: «مرد مرفه، که از هر نوع و فور کشتزار و مراتعش برخوردار است، خوب می‌پوشد و در یک خانه مجلل، مناسب، تمیز با اشیاء زیبا زندگی می‌کند و درعین حال به لحاظ روحی، احساسی، قانونی، فکری و معرفتی خود، در یک کلمه به‌عنوان انسان از مزایای زیادی برخوردار است. یقیناً در تمامی مناسباتش او امتیاز دارد و در این موقعیت او با آسایش و آرامش، به خود نظر می‌افکند و درباره خود غور و بررسی می‌کند و به این نکته می‌اندیشد که عاقبتش چیست و پایان این زندگی چه می‌تواند باشد، لذا در بهترین بخش وجودش، یعنی عقل، که او را به بالاترین مخلوق محسوس ارتقاء می‌دهد، در تکامل غایت‌مندش تلاش می‌کند تا نسبت به کرامت انسانی‌اش آگاهی یابد. بر عکس، برده نحیف اشراف‌زاده سارمانتی در کلبه پوسیده، دودزده، لخت، در پوست کثیف گوسفندی که نیمی از اندام او را حشرات موزی خورده‌اند، با کار طاقت‌فرسا و تغذیه کم درجایی که حتی تغذیه سالم وجود ندارد، صرفاً در غرایز حیوانی غرق است و نستجیده به استراحت پرداخته و تمام قوایش را در ارضای غرایز جنسی به کار می‌اندازد و بدون این‌که از لذت جسمانی حظ وافری برده و یا حتی با آن‌ها آشنا شده باشد، می‌میرد و هیچ ثمری از اینجا بودنش نبرده است.»^(۱)

این شکوفایی همه قوای جسمی و روحی برای فورستر آن هدفی است که همه اعمال اجتماعی و نهادهای سیاسی باید در خدمت آن باشند. آنگاه او در پایان ارزیابی‌هایش از این نظریه دفاع می‌کند که «تصویر غیرواقعی خوشبختی»، که مدت‌ها به‌عنوان هدف رشد انسانی معتبر بوده است، از درجه اعتبار ساقط شده و کرامت انسان به منزله «راهنمای واقعی زندگی» جایگزین آن بشود.^(۲) در خلال قرن نوزدهم این شیوه کاربرد سیاسی - حقوقی از واژه کرامت انسان، پیوسته تأثیر بسزایی داشته، تا آنجا که بعداً در قرن بیستم در قانون اساسی کشورهای مختلف اروپایی (نظیر ایرلند، ایتالیا، سوئد، پرتغال، اسپانیا، یونان، آلمان) و نیز در تعداد بی‌شماری از اسناد بین‌المللی، جنبه حقوقی و رسمی یافته است. در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر که در دهم دسامبر سال ۱۹۴۸ توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسیده، تأیید «کرامت ذاتی» همه انسان‌ها به‌عنوان مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان توصیف شده است. در ماده ۱ این اعلامیه آمده است: «تمام افراد بشر از بدو تولد به لحاظ کرامت و حقوق بشری برابرند. همه آن‌ها از موهبت عقل و وجدان برخوردارند و باید نسبت به یکدیگر با روح

1. Georg Forster. "Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit", in: *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit und andere Schriften* (hrsgg. von Wolfgang Rödel), Frankfurt 1966, S. 141. (Zweite Hervorhebung von Kurt Bayertz.)

برادری رفتار کنند». بنابراین ایده کرامت انسان دیگر بر تعریف نسبتاً عام «زندگی کرامت‌مندانه» آن‌طور که نزد فورستر معتبر بود، دلالت نمی‌کند، بلکه با حقوق بشری که به‌طور دقیق‌تر تعریف شده باشد، نزدیک‌تر می‌شود. کرامت انسان دلیل فلسفی حقوق بشر می‌شود: «به‌واسطه کرامتشان است که انسان‌ها دارای حقوق بشرنند»^(۱)

۶. این نهادینه‌شدن حقوقی مفهوم کرامت انسان از سویی بازتاب دگرگونی عمیق اجتماعی از آغاز عصر جدید است، که دیر به متصه ظهور رسیده است. به‌جای روابط اجتماعی منظم براساس سلسله‌مراتب و تحت پوشش یک نظام ارزشی منسجم، در عصر مدرن جامعه‌ای برقرار گشت که براساس عملکردهایش تقسیم‌بندی شده و برای افراد و گروه‌ها حوزه فعالیت گسترده‌ای را فراهم آورد. به‌جای مفهوم سنتی شرافت،^(۲) که در جوامع منظم و دارای سلسله‌مراتب نقش انتقال‌دهنده مهمی را بین خود^(۳) و جامعه برعهده داشت، مفهوم کرامت به‌وجود آمد که نصیب همه انسان‌ها، سوای خصیصه طبیعی و موقعیت اجتماعی‌شان می‌شود. «کرامت انسانی، درمقابل شرافت، همواره در تمامی جوامع در رابطه با ارزش درونی و ذاتی است و به نقش و معیار اجتماعی بستگی ندارد. این موضوع صرفاً در رابطه با شخصیت انسان است بدون این‌که موقعیت او از نظر اجتماعی درنظر گرفته شود. این اصل در فرموله‌های وضع شده در مقررات و میثاق‌های حقوق بشر و از مقدمه اعلامیه استقلال گرفته تا بیانیه جهانی حقوق بشر به روشنی پیداست. چنین حقوقی همیشه در رابطه با انسان‌هاست و به هیچ‌یک از پدیده‌های عرضی از قبیل «نژاد، رنگ، اعتقاد»، جنسیت، سن و شرایط جسمانی و یا هرگونه وضعیت اجتماعی واقعی گذاشته نمی‌شود. در این جا یک نوع جامعه‌شناسی و یا انسان‌شناسی تلویحی وجود دارد. جامعه‌شناسی تلویحی غالباً اختلافات و تفاوت‌های تاریخی و بیولوژیکی موجود در میان مردم را یا غیرحقیقی و یا اساساً بی‌مورد به حساب می‌آورد و در مباحث انسان‌شناسانه تلویحی، وجود حقیقی فرد فراتر از همه تفاوت‌های صوری او مدنظر قرار می‌گیرد»^(۴)

اگرچه به این ترتیب مفهوم کرامت انسان را می‌توان به‌عنوان تعبیر خصیصه بنیادین و ساختاری جامعه مدرن فهمید، اما درعین حال نهادی‌شدنش در حقوق بین‌المللی و ملی به‌عنوان عکس‌العملی در برابر تجارب تاریخی بسیار ملموس قرن بیستم است: تجربه دو جنگ جهانی و نابودی میلیون‌ها انسان که از طریق واحدهای صنعتی تحت فرماندهی دیکتاتوری فاشیستی آلمان صورت گرفت. موقعیت برجسته مفهوم کرامت انسان را در اسناد متعدد بین‌المللی و تعهد صریح نسبت به حمایت از کرامت انسان را که در قانون اساسی آلمان به دولت محول شده است

1. Alan Gewirth: "Human Dignity as the Basis of Rights" in: M.J.Meyer imd W.A. Parent (Hg.), *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*. Ithaca und London 1992, S. 10.
2. Ehre.

3. Selbst.

4. Peter Berger, "On the Obsolescence of the Concept of Honor. In: Stanley Hauerwas und Alasdair MacIntyre (Hg.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dam and London 1983, S. 176.

می توان نتیجه گیری از یک تاریخی دانست که نمی باید تکرار شود. بدون شک اردوگاه های کار اجباری^(۱) به صراحت بیانگر آن است که انسان امروزه در وهله اول نباید در برابر یک «تقدیر» سرسخت و انعطاف ناپذیر و یا طبیعت قهار قد علم کند، بلکه باید در مقابل خودش بایستد.

۷. به معنایی خاص می توان کاربرد سیاسی - حقوقی کرامت انسان و نهاد حقوقی شدن آن را به عنوان توسعه تفکر فلسفی کرامت انسان تلقی کرد. هدف در هر دو مورد تأمین فاعلیت^(۲) انسانی است. مفهوم کرامت انسان در وهله اول تبیین استقلال انسان را از مراجع متعالی و قید و بندهای متافیزیکی طراحی می کند؛ اما روال کاربرد سیاسی - حقوقی این مفهوم معطوف به نوعی تهدیدهای انسان نسبت به حق تعیین سرنوشت خود و خودشکوفایی و ظهور قابلیت های^(۳) اوست، که در اعمال انسان و مناسبات اجتماعی برآمده از این اعمال ریشه دارد. البته بدیهی است که این وجه اشتراک درعین حال حاوی اختلاف هم هست. این دو طرز کاربرد، جهت تلقی و برخورد مختلفی دارند. مفهوم فلسفی کرامت انسانی محدودیت های عمودی فاعلیت انسان را مورد انتقاد قرار می دهد: «محدودیت به سمت بالا» مخالف نفوذ مراجع متعالی است؛ و برعکس «ازجهت پایین» علیه اوامر و نواهی محدودکننده طبیعی است. ایده کرامت انسان برعکس آن باید به لحاظ معنای سیاسی - حقوقی از محدودیت هایی که فاعلیت (سوپرکتیوئه) انسان را در سطح افقی تهدید می کند، ممانعت کند: محدودیت هایی که ریشه در اعمال (سایر) انسان ها و همچنین در روابط اجتماعی و نهادهایی که انسان موجد آن بوده و به خصوص در حکومت، دارد. هدف، دیگر عدم محدودیت فاعلیت (سوپرکتیوئه) انسانی نیست، بلکه محدودیت در هرجایی است که اقدام آزاد آن مخل فاعلیت سایر افراد شود. اکنون دیگر کرامت انسانی مفهومی در مقابل «موجود بدبخت» غیرقابل جبران به لحاظ مابعدالطبیعی نیست بلکه حصاری درمقابل لویاتان^(۴) محسوب می شود.

تفاوت دوم وقتی نمایان می شود که درنظرگیریم که هدف مفهوم فلسفی کرامت انسانی، بشریت بالتمامه است این امر مخصوصاً با توجه به اصل کمال پذیری روشن می شود که در سطح افراد به واسطه تناهی زمانی و مکانی آن ها محدود است و به همین دلیل غالباً به عنوان یک روند تاریخی ظهور و بروز استعدادهای تمامی نوع بشر تلقی گردیده است. همچنین به دشواری می توان استقلال و خودآیینی اخلاقی را به عنوان مفهوم کاملاً فردی فهمید. دیدرو گفته است: «اراده خاص مظنون است»، و همچنین در نزد کانت این امر صرفاً از لحاظ فرمال یک امر فردیست زیرا هر فردی باید از خود بپرسد آیا می توان آئین رفتارش را به صورت یک قانون عمومی درآورد. تصادفی نیست که کانت از «کرامت بشریت»^(۵) صحبت می کند که در این کرامت توانایی و قوه ای وجود دارد که می تواند به صورت قوه مقننه عمومی درآید. برعکس هدف از شیوه کاربرد سیاسی - حقوقی مفهوم کرامت انسان، انسانیت به طور کلی نیست بلکه خودفرد را

1. Konzentrationslager.

2. Subjectivität.

3. Selbstentfaltung.

4. Leviathan.

5. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Anm. 12), S. 440.

مدنظر قرار می‌دهد و نهاده‌ینه کردن این امر باید مانع از آن گردد که مثلاً در قالب محاسبه‌های منفعت‌طلبانه حق و علائق فردی، سعادت نوع بشر لگدمال شود.

تنش میان نوع و فرد را می‌توان از این طریق حل کرد که کرامت فرد به‌مثابه تعبیر تعلق جزء به کل و عضو به نوع تفسیر شود. وقتی که کانت از وظیفه سخن گفته پیشاپیش خواسته است که «کرامت بشریت در مورد فرد فرد آحاد بشر در عمل به رسمیت شناخته شود».^(۱) شکل عینی امر مطلق^(۲) نیز برعملکرد کرامت فردی از کرامت بشریت نشأت می‌گیرد: «چنان عمل کن که گویی تو بشریت را نه تنها در شخص خودت بلکه در شخص دیگری هم به همان میزان به‌عنوان غایت می‌یابی و [برای نیل به چنین تحقق] هرگز [از او] به‌عنوان وسیله استفاده نمی‌کنی».^(۳) ولی این تعبیر نادیده می‌گیرد که شکوفایی نوع الزاماً با شکوفایی فرد یکی نیست.^(۴) این که بخشی از افراد جامعه نتوانند به شکوفایی استعدادهای خودپردازند، می‌تواند تحت شرایط خاصی برای شکوفایی نوعی بشر کاملاً مفید باشد. دستاوردهای فرهنگی ادوار تاریخی برده‌داری مثالی است در تأیید این امر. اگر از دید ما امروزی‌ها این‌گونه فرهنگ‌ها به بیراهه رفته‌اند، دلیلش این است که ما آگاهانه کرامت فردی انسان را به‌عنوان ارزشی غیرقابل مصالحه انتخاب نموده‌ایم و حاضر نیستیم آن را فدای مصلحت جمعی نوع بشر نماییم.

از این طریق تنش موجود از بین نمی‌رود. حتی باید پرسید که آیا با تاریخ متریقی این تنش بحرانی‌تر نمی‌شود. تاریخ شکوفایی فاعلیت بشر حاکی از این امر است. از آنجا که وسیله کنترل و هدایت طبیعت پیوسته می‌تواند به کنترل و هدایت قدرت انسانی منجر شود، هرگونه ارتقاء قدرت بشری لاجرم حاکی از افزایش سلطه بر انسان است. افراد نیز همیشه مفعول بالقوه فاعلیت (سوبژکتیو) انسانی‌اند. چنین چیزی بیش از همه به این مسأله مربوط می‌شود که در اختیارداشتن وسایل اعمال قدرت فاعلیت در واقعیت اجتماعی هیچ‌گاه به تساوی تقسیم نشده است. این قدرتمندی عمدتاً نزد چنین افرادی است که براساس تعلقشان به طبقه خاص اجتماعی، براساس نقش‌شان در نهادهای اجتماعی خاص و یا برمبنای عضویتشان در حرفه‌ای معین اعمال می‌شود، یعنی نزد گروه‌های حاکم سیاسی و یا اقتصادی. هرچه وسایل اعمال فاعلیت نوع در مقابل طبیعت مؤثرتر شود، به‌همان میزان قوه کنترل و سلطه بر افراد قوی‌تر

1. Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, (Akademie Textausgabe, Bd. VI), Berlin 1968, S. 462.

2. kategorischer Imperativ.

3. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Anm. 12), S. 429.

۴. خود کانت البته متوجه این غیریت (این نه‌آنی) بوده است ولی آن را در متن اخلاقیش نیاورده بلکه آن را در فلسفه تاریخ موضوع‌بندی کرده است؛ امری که مشخصه کار اوست. بدین ترتیب او در سومین نظریه‌اش با عنوان «ایده راجع به تاریخ عمومی با انگیزه‌ای جهان‌وطنی» تأکید می‌کند که طبیعت گویا به اینکه انسان احساس راحتی بکند، اعتنایی ندارد، بلکه می‌خواهد از طریق عملش «خود را مستحق راحت بودن» بسازد. «همیشه بدین سان بوده و هست که تعجب‌انگیز است: که نسل‌های پیشین فقط ظاهراً به‌خاطر نسل‌های آینده زندگی مشقت‌بار خود را تحمل می‌کنند تا برای اینان سطحی را آماده سازند، سطحی که بتوانند از آن بنایی را که هدف طبیعت بوده است، بالاتر ببرند؛ و این که گویا فقط آخرین نسل‌ها این خوشبختی نصیب‌شان شود که در بنایی اقامت کنند که سلسله طولانی اجدادشان (البته ناخواسته) کار کرده‌اند بدون این که خودشان در سعادت که زمینه‌اش را فراهم نموده‌اند، بتوانند سهمی باشند».

می‌گردد. البته در وهله اول این‌ها فقط امکاناتی است بالقوه که می‌توان از طریق نهادهای سیاسی زیربط و محدودیت‌های حقوقی از تحققشان جلوگیری نمود. ولی حتی اگر فرض کنیم که بتوان مانع استفاده از این قوه در حال رشد، یعنی استفاده دخل و تصرف مخفی و یا مستبدانه علنی آن شد، در آن صورت باز شاهد افزایش تهدید استقلال فردی با هر پیشرفت نوع خواهیم بود. ظهور قابلیت‌های فاعلیت انسانی بر تفاوت و تقسیم کار مبتنی است و از این رو در وهله اول عرصه عمل دستگاه‌های اداری یا مؤسسات را گسترش می‌دهد. چنین امری تنها سبب افزایش فعالیت در نظام‌های فرا فردی و - در نهایت امر - نوع بشر می‌شود. از این رو روشن می‌گردد که «امروز مقرر جبهه اصلی در کجاست، و در مقابل کدام جبهه باید از کرامت انسان دفاع شود. مطلب در وهله اول بر سر فرد نیست که خود را در معرض خودسری دولتی می‌بیند. خطر بیش از همه متوجه فرد در میان جمع است که دولت نسبت به او به عنوان شخصیتی مستقل بی‌اعتناست و در نظر دولت صرفاً ارزش آماری دارد.»^(۱) بدین ترتیب تنش بین فرد و نوع به طور فسخ‌ناپذیری باقی مانده و در روند تاریخ تشدید شده است. ایده فلسفی کرامت کلی نوع بشر و مفهوم سیاسی - حقوقی آن که هدفش تأمین حقوق فرد جزئی می‌باشد، به هیچ وجه در یک توازن پیشینی قرار ندارد.

III. کرامت انسانی و طبیعت انسانی

۸. دیدیم که با ایده کرامت انسان نه تنها درباره خود انسان رسماً اظهار نظر می‌شود، بلکه در عین حال حد فاصل دقیقی هم میان انسان و طبیعت کشیده می‌شود. مطلب این است که انسان - چه نوعاً و چه فرداً - صرفاً به عنوان یک «شیء طبیعی» تلقی نگردد که بتوان آن را به دلخواه مورد استفاده قرار داد و تنها از طریق این استفاده ارزشی (آن هم فقط ارزشی نسبی) بیابد. بلکه انسان باید به عنوان موجودی مجهز به کرامت خدشه‌ناپذیر اعتبار یابد، موجودی که هدف تعیین می‌کند و از این طریق خودش هدف است. در اینجا انسان با طرح ایده کرامت برای خود نوعی تفوق ارزشی^(۲) نسبت به همه اشیاء پیرامون خود قائل می‌شود. «در قالب فلسفه کانتی، که هیچ انسانی مجاز نیست به عنوان وسیله یک هدف قرار گیرد، بلکه برعکس هر انسانی غایتی نهایی،^(۳) یعنی غایتی فی‌ذاته، است، اوتیلیتاریسم انسان‌مدارانه حیوان صنعتگر (Homo Faber) به بزرگ‌ترین و عالی‌ترین تعبیرش دست می‌یابد... زیرا همین تفکر، که انسان را به عنوان یک هدف فی‌نفسه تثبیت می‌کند، او را «حاکم لقب‌دار طبیعت» می‌سازد که قادر است «تا جایی که مایل است همه طبیعت را در خدمت وجود خویش بگیرد.» یعنی در هر زمانی طبیعت را همچون جهان وسیله وجودش تلقی کند و مجاز باشد استقلال ذاتی طبیعت و جهان

1. Ernst Benda: "Menschenwürde und Persönlichkeitsrecht". In: Ernst Benda, Werner Maihofer, Hans Jochen Vogel (Hrsg.), *Handelbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin und New York 1994, S. 170.
2. normativ.

3. Endzweck.

را برای اهداف خویش ساقط کند.»^(۱) اگر در چهار دهه قبل هانا آرنت هنوز رابطه مفهومی میان «کرامت انسان» و «انسان‌مداری» و «تسلط طبیعت» را زمینه‌ساز انتقادش به تفکر حاکم و وسیله در خدمت هدف و حذف مجموعه معانی معین کرده بود، امروز در این مورد نتایج متقن و مستدل‌تری به منصه ظهور رسیده‌اند. ما با مفاهیم «انسان‌مداری» و «سلطه بر طبیعت» کم‌تر بیهودگی مضاعف را تداعی می‌کنیم، بلکه پدیده بحرانی تخریب محیط زیست را و خطری که در درازمدت برای بشر دارد مد نظر قرار می‌دهیم. ما از روی اجبار آموخته‌ایم که انقیاد طبیعت را نمی‌توانیم یک پیروزی بی‌خلل به‌شمار آوریم، بلکه باید آن را یک پیروزی سراب‌وار^(۲) بدانیم. این‌که آیا این بُعد انتحار زیستی نوع انسان را می‌توان مستقیماً بر تنزل درجه انسان‌مداری طبیعت به «ماده اولیه» برای اهداف انسانی بازگرداند و آیا از این رهگذر ایده کرامت انسان نیز مورد سوء ظن قرار می‌گیرد یا خیر، در این بحث نمی‌گنجد. ولی اگر چنین باشد که درست همان خصوصیات و استعدادهایی تیشه به ریشه هستی انسان بزنند که باعث کرامت و ویژه او هستند، در این صورت آن دیالکتیکی که روسو آن را کمال‌پذیری^(۳) نسبت داده بود، مورد تأیید قرار می‌گیرد: «برای ما باید جای بسی تأسف باشد که مجبور به اقرار این نکته شویم که استعداد ممیز و تقریباً نامحدود، سرچشمه همه بدبختی‌های انسان است...»^(۴) در این صورت جایگاه ویژه انسان در طبیعت، که با ایده کرامت انسان به ثبوت می‌رسید، از طریق خودکشی زیستی نوع به طرزی مصیبت‌بار - طنزآمیز تکذیب می‌شد، زیرا از این طریق انسان سرنوشت ۹۹/۹ درصد کلیه انواع زیستی را که بر روی کره خاکی می‌زیسته‌اند، قسمت می‌کرد: او منقرض می‌شد.

اگر انسان بخواهد از چنین عاقبتی مصون بماند و به تداوم وجودی انسان اندیشه‌ورز (*homo sapiens*) اطمینان بخشد، در این صورت تنش یادشده میان فرد و نوع به شیوه جدیدی وخیم‌تر می‌شود. محدودیت و بی‌ثباتی مبانی زندگی طبیعی ما بی‌تردید اثبات می‌کند که میان علائق فردی و بقای نوع، ناهمگرایی (*Divergenz*) وجود دارد: بقای نوع فقط به قیمت محدودیت‌های مؤثر برای فرد زنده، امکان می‌یابد؛ نمی‌توان وجود نوع را تضمین کرد و درعین حال سعادت فرد را افزایش داد. این‌که آیا تقدم بی‌چون و چرای فرد بر منافع نوع که همواره مد نظر ایده کرامت انسان بوده است، بتواند حتی پیشاروی تهدید هستی نوع بشر نیز دوام یابد، هنوز روشن نیست. در هر حال ما در اینجا می‌بینیم که تنش میان فرد و نوع را نمی‌توان به یک‌باره برای همیشه «حل» کرد و [همچنین می‌بینیم] که هرگونه تفرقی که نسبت به طرفین قائل شویم [و به خاطر امتیازش آن را مورد توجه و علاقه قرار دهیم] - و [تفوق] به نفع هرکدام از طرفین که باشد - با قیمت سنگینی همراه است.

۱. هانا آرنت (۱۹۰۶-۱۹۷۵) فیلسوف و دانشمند علوم سیاسی آمریکایی (آلمانی‌تبار) شاگرد ادوموند هوسرل، مارتین هایدگر و کارل یاسپرس بوده و بیشتر شهرتش از تحقیقاتی است که پیرامون حکومت انحصارطلب (*Totalitarismus*) انجام داده است (م).

. Hannah Arendt, *Vita Active oder Vom tätigen Leben*, München und Zürich 1981, S. 142 f.

2. Pyrrhus-Sieg.

3. Perfektibilität.

4. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit* (Anm. 8), S. 105.

۹. مشکلاتی که بر سر راه ایده کرامت انسان، از طریق رشد تغییراتی که علی‌الخصوص از جانب پیشرفت علم و تکنیک متوجه رابطه انسان با طبیعت فردی‌اش می‌گردد، کمتر از مشکلات فوق نیست. در تلاش‌هایی که انسان برای ظهور و خودشکوفایی مداومش انجام می‌دهد، نه تنها به موانعی که متعلق به طبیعت خارجی است، برمی‌خورد بلکه پیوسته با محدودیت‌هایی که از طبیعت فردی‌اش نشأت می‌یابند، مواجه است. برای انسان به‌عنوان فاعل شناسایی (سوژه) حتی بدن او نیز به جهان خارج تعلق دارد. قبلاً دکارت تن انسان را در رده موجود ممتد (*res extensa*) تعریف کرده و آن را به لحاظ مراتب وجودشناسی در زمره حیوانات، گیاهان و یا سنگ‌ها قرار داده بود. به‌حسب تجربه و نظر، روند تحت طبیعت بودن انسان در پیشروی فکر مدرن پیوسته قوام یافت. طبق نظریه تطور، انسان از حیوانات شبه میمون به‌وجود آمده و در نتیجه صرفاً یک نوع پستاندار است. درعین حال امروزه شواهد تجربی برای خویشاوندی زیستی نزدیک میان انسان اندیشه‌ورز و میمون‌های آدم‌نما (*Primates*) غیرقابل انکار است. مثلاً امروزه می‌دانیم که فرق میان انسان و شimpanزه در سطح ساختار ژنتیکی (*DNA*) تقریباً فقط یک درصد است؛ و احتمالاً همین یک درصد اختلاف نیز هم‌ه‌اش از لحاظ نوعی اهمیت ندارد به‌طوری که آنچه واقعاً فرق میان ما و شimpanزه را باعث می‌شود، باز به یک دهم یا یک صدم تقلیل می‌یابد.^(۱)

ولی روی هم رفته چنین بررسی‌هایی برای اکثر متفکران معاصر، دیگر تعجب‌آور نیست. هیجانی را که نظریه خویشاوندی زیستی میان انسان و میمون‌های آدم‌نما در سده گذشته به‌بار آورد، دیگر در پایان سده بیستم به سختی می‌توان فهمید. صرف‌نظر از پاره‌ای نادانان و متحجران دینی، که جریان‌ات علمی غالب را بر خود بسته‌اند و اطلاعات علمی‌شان محدود است، اکثر هم‌عصران ما به نوعی با فکر در این مورد که شجره و تبارشان از نسل حیوانات باشد، مصالحه کرده‌اند. البته چنین عادت‌ی نباید اجازه دهد تا فراموشمان شود که چنین نتایجی خود پیشفرض تجربه‌ای هستند که براساس آن ایده کرامت انسان شکل می‌گیرد. این ایده ایجاب می‌کند که میان انسان و طبیعت فرق واضح و حل‌ناشدنی وجود داشته باشد. از اعتقادات مسیحیت، که انسان را بعنوان صورت خدا (*imago dei*) می‌داند، تا مفهوم کانتی از شخص، در فکر فلسفی پیوسته بر ویژگی بی‌قید و شرط انسان تأکید شده است. حتی دیدرو، که جزء طرفداران اصالت روح هم به‌شمار نمی‌رفت، «مرزهای جادوان و تغییرناپذیر» را اصل تفکیک انسان از حیوان گذاشت. ولی زیست‌شناسی مدرن عکس آن را به اثبات رساند؛ به‌طوری که هرچه علم بیشتر پیش برود، هرچه شناخت ما از طبیعت‌مان دقیق‌تر شود، به‌همان اندازه فاصله میان طبیعت «ما» و طبیعت سایر موجودات کمتر می‌شود و همچنین به میزان زیادتری ملزم می‌شویم تا ایده کرامت انسان را به‌صورت یک اصل، بدون پایه تجربی، تلقی کنیم.

۱۰. اما مطلب از این هم حادث‌تر است. شناخت رو به تزاید هرچه بیشتر غیرممکن می‌سازد

که به این فکر بسنده کنیم که فقط طبیعت فیزیکی انسان است که توسط دانش به طور فزاینده‌ای مکشوف و طلسمش شکسته می‌شود. وقتی که دکارت جسم انسانی را به جوهر ممتد (res extensa) تعریف کرد و او را به لحاظ وجودی با حیوانات، گیاهان و سنگ‌ها برابر دانست، از میان آن‌ها جوهر متفکر (res cogitans) دست‌نخورده باقی ماند: در این‌جا «من متفکر» از هرگونه خدشه‌ای مبرا ماند. انسان می‌توانست سعی کند نسب خود را از حیطة حیوانات بر «طبیعت» خویش محدود کند و روح انسانی را از نور خیره‌کننده نظریه تطور محافظت نماید. اما تصدیق چنین امری از ابتدا به‌عنوان معضلی تلقی شد. اگر انسان از تبار حیوان به‌وجود آمده، نمی‌توان منطقاً روشن کرد که چرا باید این اصل و نسب تنها برای خصوصیات جسمانی‌اش معتبر باشد. حتی در قرن نوزدهم، نظرات مختلفی به‌وجود آمد که سعی داشتند تا قابلیت‌های عقلی و اخلاقی انسان را به لحاظ تطوری تبیین کنند. در عصر حاضر هم این تلاش‌ها جذابیت‌های خود را از دست نداده و پیوسته بر محتوای تجربی و میزان دقت نظر آن‌ها افزوده شده است. فیزیولوژی اعصاب، ژنتیک رفتار، روان‌شناسی تجربی و بسیاری از سایر علوم مدعی‌اند که می‌توانند تفکر و رفتار انسانی را به حسب مختصات فیزیولوژیکی و ژنتیکی و یا از طریق شرایط محیط زیست توضیح دهند. یقیناً بخش قابل توجهی از چنین ادعاهایی مبالغه‌آمیز است و بخش دیگری از آنها حتی ایدئولوژیکی است. برای مثال ب. اف. اسکینر^(۱) عقیده داشت که تحلیل تجربی انسان و رفتار وی «انسان مختار» را از بین می‌برد؛ زیرا همه آن خصوصیات که به‌طور سنتی به «من» نسبت داده می‌شود، طبق نظر وی در مرحله آزمایش به شرایط جانبی آزمایشی مربوط می‌گردند: یعنی به محیط شخص مورد آزمایش بستگی می‌یابند. «طبق دیدگاه علمی، انسان تک‌موجودی از نوع معینی است که از طریق احتمالات تکاملی بقا فرم گرفته و روند رفتاری معینی را به تحقق می‌رساند. این شیوه رفتار، انسان را تحت کنترل محیط زیست درمی‌آورد، محیطی که او در آن زندگی می‌کند و عمدتاً نیز تحت کنترل محیط زیست اجتماعی درمی‌آورد که توسط وی و میلیون‌ها انسان مشابه وی در روند تکامل فرهنگ‌ها به‌وجود آمده و حفظ شده‌اند. جهت تناسب کنترل‌کننده معکوس می‌شود: یک شخص به لحاظ عملی در جهان مؤثر نیست، بلکه جهان عملاً بر انسان تأثیر می‌گذارد.»^(۲)

مسلماً جایگاه اسکینر که بر نوعی تعمیم وضعیت تجربی به امری کاملاً واقعی استوار است، سست و بی‌پایه است. باوجود این اصول‌گرایی علم‌باورانه، گرایش عینیت‌گرا را که با توضیح علمی فکر و عمل انسان عجین است، به‌وضوح نشان می‌دهد. ضمن آن‌که انسان خود را به‌صورت شیئی از علوم (مخصوصاً علوم طبیعی) درآورده، خود خویش را بخشی از طبیعت ساخته است و این تنها وضعیت ظاهری او را شامل نمی‌شود. جوهر متفکر از جوهر ممتدش به

۱. بورهوس فریدریک اسکینر (Burrhus Frederic Skinner) (۱۹۰۴-۱۹۹۰) روان‌شناس و متخصص علوم تربیتی از آمریکا، طرفدار اصالت رفتار نوین است. او را پدر مکتب اصالت رفتار (Behaviorism) نامیده‌اند.
(۲).

وسیله دیوار چین جدا نشده، جدایی من درونی از جسم بیرونی اش فقط تا یک نکته مسلم امکان پذیر است. علم، فاعلیت (سویژکتیویته) و خودانگیختگی را نمی شناسد. از سوی دیگر وقتی فاعلیت انسانی خارج از طبیعت انسانی نباشد، بلکه درون آن جای داشته باشد و بر آن استوار باشد، آن گاه انسان، اگر طبیعت خویش را به شیء مبدل سازد، خود فاعلیت خودش را نیز شیء کرده و لذا جزئی از طبیعت گشته است. تفاوت دقیق بین فاعلیت و طبیعت، که مفهوم کرامت انسان بر آن استوار است، محو می شود. از این رو در تصویری علمی از انسان، ایده کرامت جایی ندارد. در تعبیر علمی ای که انسان از خود ارائه می دهد، جایگاه خویش را به عنوان «آن سوی آزادی و کرامت» تعیین می کند.

در این میان، برنامه یکن و دکارت تنها خواهان شناخت طبیعت نیست؛ بلکه بیش از هر چیز خواهان کنترل تکنیکی آن است. انسان می باید «سرور و مالک طبیعت» شود: این هدف، نه تنها طبیعت فردی اش را محصور نکرد، بلکه در وهله اول به آن استناد نمود. هیچ چیزی غیر از جهان خارج که جسم انسان نیز مشمول آن می شود، موانعی پیش راه شکوفایی فاعلیت او قرار نمی دهد: قابلیت ادراک حسی و توان حافظه انسان ناچیز است، قوای جسمی اش خیلی محدوداند و به سرعت فرسوده می شوند، به لحاظ سلامتی کم بنیه و طول زندگی اش کوتاه است. بدین علت رفع گام به گام این موانع فاعلیت از همان آغاز در مرکز اندیشه عصر جدید قرار گرفت. خدمات آینده علم پزشکی با توجه به کنترل تکنیکی جسم انسان یکن را بسیار امیدوار کرده بود. برای دکارت علم پزشکی (در کنار مکانیک و اخلاق) به سومین شاخه اصلی و بارور درخت معرفت تعلق دارد و کندروسه توصیفش را از پیشرفت روح انسانی با نگرش «تکمیل آلی»^(۱) نامحدود انسان خاتمه می دهد. البته در این جا این مطلب نیز مسلم است که تصرف تکنیکی در مورد انسان صرفاً به طبیعتش محدود نمی شود، بلکه دیر یا زود بر جهان درونی ذهنی اش نفوذ می کنند. امروز علمای بیولوژی مدرن امکانات فراوانی را، از طریق تحریک الکتریکی مغز یا وسائط مربوط به شیمی حیاتی نظیر اندروفین^(۲) یا انتقال دهنده عصب^(۳) در اختیار دارند تا به کمک آنها مشخصاً بر احساس و فکر و عمل انسان تأثیر بگذارند؛ می توان پیش خود مجسم کرد که در آینده چه وسایلی به کار گرفته خواهد شد. بدین ترتیب انسان دیگر فقط فاعل معرفت علمی و کنترل تکنیکی نیست بلکه - به موازات پیشرفت آنها - تبدیل به شیء (ابژه) آنها نیز می گردد. هرچه طبیعت انسانی به لحاظ تکنیکی بیشتر کنترل پذیر باشد، فاعلیت انسانی نیز بیشتر تبدیل به ابژه کنترل می شود.

۱۱. حال معقول به نظر می رسد که در مقابل چنین وضعی مفهوم کرامت انسانی، دقیقاً پایه و اساسی جهت مقابله با این گونه تبدیل شیء گونه انسان به «مواد خام» محققان ژنتیک و مهندسان زیست شناسی باشد. منابع درخصوص موضوع «ژن تکنولوژی و کرامت انسان» که در سال های

1. Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (Anm. 10), S. 219.

2. Endorphine.

3. Neurotransmitter.

اخیر بی حد و حصر بر تعدادشان افزوده شده است — که با حرکت از «فرمول ابژه» کانت که توسط دیوان عالی کشور آلمان به عنوان یک اصل پذیرفته شده است — همگی به این نتیجه می‌رسند که انسان نباید تبدیل به شیء مورد کنترل صنعتی شود. فقط علم‌گرایان غیرقابل اصلاح مانند اسکینر می‌خواهند این امر را نادیده بگیرند. ولی درعین حال نباید مشکلاتی که در چنین مقابله‌ای به اساس مفهوم کرامت مرتبط است، نادیده گرفته شود. چون به لحاظ عقلانی هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که همه دخل و تصرف‌های تکنیکی بر انسان با کرامت او مغایر است، لذا ناگزیر باید محک و علامت مشخصه‌ای تعیین گردد، که فرق میان دخل و تصرف‌های قانونی و مجاز و آن‌هایی که کرامت او را خدشه‌دار می‌سازند، مشخص شود. در این مورد دو نوع محک و مشخصه مطرح می‌شود.

نخست شاخصه‌هایی که در فاعلیت انسان قرار دارد، که در رأسشان اراده آزاد اوست. در این صورت دخل و تصرف‌های تکنیکی، اگر علی‌رغم اراده فرد مزبور انجام گیرند، برحق نیستند. طرف مقابل و نامطلوب این پیشنهاد این است که در این صورت همه آن دخل و تصرف‌هایی که براساس خواسته او صورت می‌گیرند نیز باید برحق شمرده شوند. نماینده تمام‌عیار چنین نظریه‌ای تریسترآم انگلهارت است که می‌گوید: «در آینده مهارت ما برای وادارکردن و کنترل طبیعت انسان‌ها برای پیروی از اهداف ترسیم‌شده توسط افراد افزایش خواهد یافت. همان‌طوری که مهارت ما در خصوص مهندسی ژنتیک در زمینه سلول‌های جسمی و حتی سلول‌های تولید مثل پیشرفت نموده، در آینده نیز با توسل به همین عامل خواهیم توانست شباهت‌های خصلتی و کیفیت شخصیتی انسان‌ها را برطبق خواسته‌ها و اهداف از پیش تعیین‌شده افراد ایجاد نماییم. سرانجام این تغییرات در طبیعت انسان‌ها به اندازه‌ای ریشه خواهد دواند که احتمالاً دانشمندان علوم انواع این موجودات جدید را به عنوان یک نوع جدید از موجودات زنده طبقه‌بندی می‌نمایند. اگر در طبیعت انسان هیچ چیزی مقدس نیست — و هیچ استدلال صرفاً دنیوی نمی‌تواند نشان دهد که طبیعت انسان باید مقدس انگاشته شود — در این صورت هیچ دلیلی ندارد که هرچند با استدلال به جا و احتیاط لازم، طبیعت انسان را به‌طور ریشه‌ای تغییر ندهیم.»^(۱) علی‌رغم احساس معذب‌بودن شدیدی که در ازای چنین بازی‌های فکری به انسان دست می‌دهد، باید تأکید نمود که این افکار کم و بیش حق دارند ادعا کنند که تفسیر و کاربرد امروزی ایده‌های کلاسیک، عقلانیت، آزادی و تکامل — و سرانجام کرامت بشر — هستند. به نظر می‌رسد که شور و هیجان اگزیستانسیالیستی در مورد خودتولیدی انسان یعنی «ترسیم آزادانه» خویش، به‌طوری که از سوی ژان پل سارتر نیز عنوان شده است، ویژگی مجازی خود را ازدست داده و به جای آن معنای عملی بلاواسطه‌ای یافته است. از این دیدگاه، طرح خودتغییری انسان به کمک تکنولوژی ژنتیک حتی ورای مرزهای نوع بیولوژیکی انسان اندیشه‌ورز به هیچ وجه به معنای گسستن از سنت فکری‌ای که ایده کرامت بشر نیز بخشی از آن است نمی‌باشد، بلکه می‌تواند حتی به عنوان تحقق صنعتی این سنت فکری به حساب آید.

۱۲. برای اجتناب از چنین نتیجه‌ای می‌باید معیاری، خارج از حیطه فاعلیت بشر برای برحق بودن و یا ناحق بودن دخالت تکنیکی در انسان ارائه دهیم. البته بجاست که پاره‌ای از مشخصات ویژه طبیعت انسان را به عنوان هسته وزین «هستی» وی تعریف کنیم و بدین وسیله در برابر هجوم و مداخله تکنیک ایجاد مصونیت نماییم. در این جا بدون این که بخواهیم به طور دقیق به مشکلات عدیده‌ای که بر سر راه تعریف «جوهر انسانی» وجود دارد، اشاره نماییم،^(۱) می‌توان به این نتیجه رسید که چنین تعریفی از دو جهت به مشکل می‌انجامد. از یک طرف تنش بین مفهوم انفرادی «کرامت انسان» و بُعد مربوط به نوع آن مجدداً مطرح می‌شود. طبیعت انسان هر طور که باشد^(۲) به نفسه «طبیعت نوعی» است. اگر بخواهیم این طبیعت را به لحاظ معیاری و تقییدی الزام‌آور بدانیم، در آن صورت چنانچه متناسب با خواسته و اراده فرد نباشد نیز بازم می‌بایست بدان تمسک جویم. ارنست بندا معتقد است دولت باید مانع توسعه و رشدی باشد که «بر تصویر انسان دخل و تصرف اصلاح‌ناپذیر»^(۳) باقی بگذارد. برای مثال فرض کنیم انسان معینی آرزومند است ضریب هوشی‌اش را که در حال حاضر ۱۰۰ است، از طریق بیوتکنیک دو (و یا سه) برابر کند. از این خاسته باید، در صورتی که ثابت شود چنین هوشی «غیرطبیعی» و با «تصور انسان» غیر قابل جمع است، ممانعت به عمل آید. سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است: چگونه این نظر با دیدگاه خود بندا، که حمایت از حرمت انسان را در قالب تک تک فرد انسانی به طور عینی و واقعی و جدا از هم در نظر می‌گیرد و نه به طور کلی انسانیت را، قابل جمع است؟ عملاً چنین به نظر می‌رسد که در این جا در رابطه بین فرد و نوع نقطه ثقل‌ها جابه‌جا شده‌اند، به طوری که نویسندگان دیگری نیز تردید دارند که آیا «نظرات اولیه بعد از جنگ در مقابل خطراتی که امروزه کرامت انسان را تهدید می‌کنند، هنوز هم کارگر است؟»^(۴) حتی صورت عینی (ابژه) قدیمی نیز دیگر در مقابل امکانات دخل و تصرف ژنتیکی کفایت نمی‌کند: «در این جا ما به روندی از توسعه و رشد نزدیک می‌شویم که بالقوه نه تنها به شخصیت‌های منفرد موجود خدشه وارد می‌سازد، بلکه فرد فی نفسه را نیز تهدید می‌کند و سرانجام انسان را به عنوان عامل تاریخ و حقوق اساسی زیر سؤال می‌برد. علم ژنتیک انسانی عرصه‌ای است که خطرش در آسیب رساندن به تک تک انسان‌ها و کرامتشان نیست، بلکه در از بین بردن آسیب‌پذیران است».^(۵)

در این جا به صراحت صحبت بر سر حمایت از کرامت تک تک افراد یا اشخاص نیست، بلکه شخص «فی نفسه» مدنظر است. مسأله در خصوص حفظ حرمت فرد نیست، بلکه حفظ حرمت نوع مطرح است. جواب این مطلب که آیا این تجدید نظر در رابطه بین فرد و نوع الزامی و از نظر

1. Kurt Bayertz, *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, Reinbek 1987, Kapitel 6 und 7. 2. eo ipso.

3. Ernst Benda, "Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik". In: Rainer Flöhl (Hg.), *Genforschung- Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen*, München 1985, S. 211.

4. Wolfgang Graf Vitzthums, "Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff". In: *Juristenzeitung* Bd. 40-(1985), S. 201.

اخلاقی نیز قابل قبول است یا نه،^(۱) در این جا ناتمام و باز می ماند. تنها نکته مهم برای موضوع حاضر این است که تنش یادشده میان کرامت فرد و کرامت نوع مجدداً مطرح می شود.

دومین مشکل در این است که هرگونه تلاشی برای تعریف طبیعت انسانی، ماهیت انسانی، جوهر انسانی و یا تصویری از انسان که مرتبط با ارائه معیاری باشد، با هسته فلسفی ایده کرامت انسان در تضاد است. به طوری که دیدیم مبنای ایده کرامت انسان، رویگردانی از کلیه نظریه های انسان شناسی است، که طبیعت ثابتی را برای انسان پیش بینی می کنند. مادامی که تحت چنین شرایطی بازهم بتوان از «ماهیت» انسان سخن گفت، این ماهیت عبارت از تعین خویش و خودشکوفایی است. یعنی در قالب روندی است که علامت مشخصه اش نمی تواند محتوایی قابل تثبیت و یا نتیجه ای استوار باشد. هرچه بیشتر از یک سو بر طبیعت انسان تأکید کنیم، از سوی دیگر مجبوریم تعین خود و خودشکوفایی وی را نسبی قلمداد نماییم. از این رو تعجب آور نیست که مقابله با تحول و تغییر بی حد و حصر خویشستن انسان به تجدید نظر در مورد عناصری بیانجامد که خود مقوم ایده فلسفی کرامت انسان اند. بدین ترتیب بنده مسأله را در این سؤال خلاصه می نماید: «آیا - برخلاف تصویری که تا کنون وجود داشته است - آنچه هسته مرکزی ماهیت انسان را تشکیل می دهد به راستی روح اوست، روحی که متناسب با اوست و او را از طبیعت غیربشری متمایز می سازد و توانایی تصمیم گیری مسئولانه اخلاقی در قبال خود را دربردارد، و یا برعکس، ناکامل بودن و عدم کفایت او؟»^(۲) در این جا دقیقاً عقلانیت و استقلال (خودآئینی) اخلاقی که قرن ها به عنوان زیربنای کرامت انسان معتبر بودند، کنار گذاشته می شوند، تا بتوان از ناحق بودن خود تغییر نوع انسان که از طریق تکنیک ژن پدید می آید، دفاع نماییم.

در این جا مطلب بر سر ارائه دلایل موافق یا مخالف دخل و تصرف های معین تکنیکی در انسان نیست و در نظر نداریم امکانات و مخاطرات خودتغییری بی حد و حصر وجود انسان را بررسی نماییم. به جای آن می باید مشخص گردد پیام اخلاقی ای که ما می توانیم از مفهوم کرامت انسان درک کنیم، به هیچ وجه واضح و روشن نیست. مواضع انگلهارت و بندها به شیوه های بسیار ملموس نشان دهنده مشکلاتی است که با این مفهوم توأمند و ما را بر سر آن دوراهی ای قرار می دهد که این مفهوم با خود به همراه دارد. انگلهارت بر خود لازم می داند که انسان را قربانی کند تا حرمت و کرامت وی را نجات دهد. به نظر می رسد که چنین قربانی ای برای بندها بیش از حد گران و سنگین است؛ بدین جهت او کرامت را کنار می گذارد تا انسان را نجات دهد.

۱. مسأله اخلاقی چنین جابه جایی نقطه ثقل ها به وضوح مشهود است: اگر حفظ حرمت نوع بشر در مقابل امیال و منافع فرد رجحان یابد، مشکل می توان استدلال نمود که از این نقطه نظر باید صرفاً به مخالفت با دخل و تصرف های معینی (که فرد خواهان آن است) بسنده نمود. چون در این صورت قاعدتاً باید دخل و تصرف های دیگری را علیه خواسته فرد مزبور عملاً اجرا نمود، اگر چنین امری در خدمت حفظ حرمت نوع بشر باشد، مثلاً درمان اجباری بیماران، معلولین، افراد دائم الخمر و یا همجنس بازان و غیره.

2. E. Benda, "Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik" (Anm. 31), S. 230.

جمع بندی و نتیجه گیری

هدف از مقاله حاضر توجه دادن به بعضی از مشکلاتی است که با ایده «کرامت انسان» در ارتباط است. مقصود بیان مشکلاتی است که به جهت چندمعنایی بودن مفهوم «انسان» غیرقابل اجتناب است. از این مطالب ممکن است ۱. فرد انسانی مد نظر باشد و یا ۲. نوع انسان؛ ۳. نوع بیولوژیکی انسان اندیشه ورز و یا ۴. مقصود انسان فاعل باشد که صفت مشخصه اش عقل و استقلال (خودآئینی) است. مسلماً همه این تعینات به نوعی به هم مربوط اند. نکته شایان توجه در این زمینه آن است که این معانی مختلف به هیچ وجه عین یکدیگر نیستند و حتی می تواند بین آنها تضادهایی به وجود آید. در چنین مواردی می باید تصمیم بگیریم و دست به انتخاب بزنیم که برای ما به لحاظ اهمیت چه چیزی اولویت دارد: فرد یا نوع، طبیعت انسان و یا فاعلیت انسان. هرگونه تصمیمی نتایج اخلاقی^(۱) وسیعی را به دنبال خواهد داشت و در ازای فایده ای که به دست می آید، می باید قیمتی هم پرداخت شود که آن هم بایستی توضیح داده شود. عناصر مختلف معانی مفهوم «کرامت انسان» به لحاظ اهمیت اخلاقی مطلبی را بیان نمی کند و استناد به آن هم نمی تواند جایگزین اتخاذ تصمیم و انتخاب لازم گردد.

فعلاً این امر در مشکلاتی که به دلیل انقلاب بیوتکنولوژی مطرح شده اند، بیش از پیش روشن می گردد. خصوصیت بارز این انقلاب در آن است که دوگونی ها و ثنویت های^(۲) مفهوم خودتعبیری انسان عصر جدید را به گزینه های تکنیکی تغییر می دهد. مسأله دیگر تنها این نیست که آیا ما می خواهیم خود را (به لحاظ نظری) به عنوان یک «نوع زیستی» معنا کنیم یا خیر، بلکه با این مسأله مواجهیم که آیا می خواهیم (به لحاظ عملی) به عنوان «نوع زیستی» باقی بمانیم. بدین ترتیب ما خود را در وضعیتی قرار داده ایم که ما را به موضع گیری می طلبد تا به شیوه ای که – لافل بدین شکلش – تا به امروز برای ما نا آشنا بوده درک مان از خود را جدی بگیریم. مسائل منتج از این وضع را می توان در یک تناقض و در یک مخمصه^(۳) خلاصه نمود:

۱. **تناقض شیء ساختن خویش (Selbstobjektivierung):** فاعلیت عصر جدید که ایده کرامت انسان جوهره آن است، دربرگیرنده اصل گسترش مداوم معلومات علمی و کنترل صنعتی طبیعت است. حال، انسان خود به طبیعت تعلق دارد و عرضه خود به صورت شیء و موضوع شناخت علمی و کنترل تکنیکی اجتناب ناپذیر می نماید. در این حالت خود را از خصوصیات که مقوم کرامتش هستند، برهنه می کند. انسان، خود را بخشی از طبیعت معنا می کند؛ یعنی درست همان پدیده ای که با ایده کرامت انسان، خود را از آن متمایز کرده بود. خط دقیقی که مفهوم کرامت انسان بین انسان و طبیعت می کشد، با سیاق خاصی به وسیله علم و تکنیک محو می گردد. انسان مرکزی به کنار نهاده می شود و انسان خود را به بخشی از طبیعت تغییر می دهد. این مطلب که انسان فاعل طبیعت خود می شود، به همان اندازه اعتبار می یابد که انسان در آن واحد خود را موضوع (ابژه) فاعلیت خود قرار می دهد. در این صورت وضع متناقضی به وجود

1. normativ.

2. Ambivalenzen und Dualismen.

3. Dilemma.

می‌آید: درحالی که او در نقش خود به عنوان فاعل ماورای طبیعت قرار می‌گیرد ولی در نقش ابژه هرچه عمیق‌تر به درون طبیعت رانده می‌شود. از این طریق ایده کرامت انسان کلیه شرایطی را که خود بر آن استوار بود، مدفون می‌سازد.

۳. **مخمصه خودتقوی:** (۱) ایده کرامت انسان بالضرورة اصل خودرأیی (۲) را دربر می‌گیرد. اگر این اصل را به عنوان یک طرح تکنیکی تغییر زیستی خویش در نظر بگیریم، با مشکلی مواجه می‌شویم که می‌توان آن را به صورت کلاسیک ذوحدین فورموله کرد. ما یا خود را طرفدار ایده کرامت انسان به معنای فاعل (Subjektivität) بی‌حد و حصر نوع انسان می‌دانیم که در آن صورت افراد تنها به عنوان حامل روند بی‌انتهایی از خودشکوفایی و کفایت قابلیت‌های نوع انسان از صحنه دور می‌شوند. پس باید طبیعت انسان را به عنوان «ماده» خودرأیی و خودتغییری نوع انسان، معرفی می‌کنیم که در این صورت نهایتاً انسان شخص خود را متعالی می‌کند؛ و یا نوع زیستی انسان اندیشه‌ورز را مقدس و تابو می‌دانیم؛ که در این صورت مجبوریم به آن ایده طبیعت بشر، که اخلاقاً باید رعایت نمود، برگردیم؛ یعنی همان ایده‌ای که می‌باید توسط مفهوم کرامت بشر کنار گذاشته می‌شد. در یک کلام: ما بر سر دوراهی قرار گرفته‌ایم. یا باید کرامت را حفظ کرده و انسان را قربانی کنیم و یا این‌که انسان را نجات دهیم و از کرامت چشم‌پوشیم.

مقصود و نظر من نه مبتنی بر آن است که مشکلات فوق‌الذکر را غیرقابل حل اعلام نمایم و نه آن‌که بخواهم ایده کرامت انسان را کنار بگذارم. اگر افکار و تأملاتم بجای و درست باشند، نتیجه‌اش آن می‌شود که ایده کرامت انسان به مراتب بیش از آن در اندیشه عصر مدرن نقش بسته است که بتوان به مانند لباسی که دیگر نمی‌پسندیم یا برایمان کوچک شده است، ره‌ایش نمود. مسائل ذکرشده، مشکلات فلسفه عصر جدید و به‌طور کلی مسائل خودآگاهی عصر جدید است. اصولاً نه تنها صرف‌نظر کردن از جهان‌بینی و نگرش از خود، که به لحاظ تاریخی ریشه‌دار هم هست، مشکل می‌نماید؛ بلکه در موضوع مورد گفت‌وگوی ما تقریباً محال است؛ زیرا اگر مقصودمان از طرح مشکلات فوق‌الذکر در مورد ایده کرامت انسان، به معنای مجوزی برای ازبین‌بردن و کنارگذاشتن ایده کرامت انسان با همه جهت‌گیری‌های اخلاقی‌اش باشد، در آن صورت این کار تنها می‌تواند به عنوان بیانی از عقلانیت و خودآیینی ما تلقی گردد، یعنی بیان کرامت انسانی ما، می‌توانم تأملاتم را تنها با تضاد دیگری به پایان برسانم: به ایده کرامت انسان بدون تباه (متلاشی) کردن آن، نمی‌توان پای‌بند ماند و درعین حال نمی‌توان بدون تأیید از آن چشم‌پوشید.

1. Das Dilemma der *Selbsttranszendierung*.

2. Selbstbestimmung.

ابن سینا و فلسفه مشرقی

محمد عابد جابری؛ ترجمه اسماعیل باغستانی

مقاله حاضر ترجمه مقاله «ابن سینا و الفلسفة المشرقية، حفريات فی جذور الفلسفة العربية الاسلامية فی المشرق» است که در واقع بخشی است از کتاب «نحن والتراث، قراءات معاصرة فی تراثا الفللسفی» (بیروت، ۱۹۹۳) نوشته دکتر محمد عابد الجابری، که در آن از زاویه‌ای نو به میراث فلسفی و جایگاه ابن سینا در تاریخ تفکر اسلامی پرداخته شده است. این مقاله حاصل دیدگاه انتقادی به میراث فلسفی ابن سیناست که با آنچه تاکنون درباره ابن سینا گفته شده متفاوت است، و تأمل در آن می‌تواند باب جدیدی بر روی مباحث مربوط به تاریخ اندیشه به‌طور عام و تاریخ فلسفه به‌طور خاص در جهان اسلام بگشاید، مقصود از ترجمه این مقاله نیز بیش از این نیست.

در این ترجمه جز در چند مورد که برای رعایت اختصار به تلخیص و گاه حذف مطلب متن یا ارجاعات پرداخته شده، هیچ‌گونه دخل و تصرف دیگری صورت نگرفته است.

کندوکاوی در باب ریشه‌های فلسفه عربی اسلامی در شرق جهان اسلام

۱. مبادی روش شناختی و مواد اولیه: درآمد

الف. بازخوانی مستقیم و بازخوانی غیرمستقیم

بازخوانی روشمند و آگاهانه ابن سینا کار آسانی نیست. ویژگی تعلیمی نوشته‌های اصلی او و سرشت رمزی یا «اخوانی» دیگر نوشته‌هایش، نیز تهاجم صریح و عریان و سخت‌وی بر مشائیان همعصرش که آنان را از زمره «عامه» فلاسفه یا «متفلسفه عامه» می‌شمرد، و همچنین دعوی نوعی «فلسفه مشرقی» که به روش «مشائیان» مقید نیست، فلسفه‌ای که خود او می‌گوید در کتابی به همین نام آن را گنجانیده بوده، و به‌دست ما نرسیده، و شاید هم از نوشتن آن صرف نظر کرده است... همه این موارد اگر افزوده شود به شهرت گسترده‌وی که پیشینیان و همعصران وی را تحت الشعاع قرار داده، و تأثیر مستقیم و غیرمستقیم او بر بزرگانی که بعد از او در قلمرو فکر و فلسفه و تصوف در شرق جهان اسلام ظهور کرده‌اند، همه موجب می‌شود بازخوانی مستقیم وی،

بازخوانی تنها متکی بر نوشته‌های او، برای شناخت «عمق» اندیشه و رویکرد فلسفی او نابسند باشد. شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا (۳۷۰ هـ - ۴۲۸ هـ) عملاً «شیخ» و «رئیس» بود: شیخ بود، یعنی مؤسس نوعی دیدگاه «فلسفی» خاص، و رئیس بود، یعنی محور آسیای اندیشه فلسفی در شرق جهان اسلام در روزگار خود و پس از آن محسوب می‌شد. اگر هم این تصویر، در دوران حیاتش با وی کاملاً منطبق نباشد، آوازه شهرت نوشته‌هایش پس از مرگ، او را مرجعی ساخته است برای تفسیر و توضیح میراث فلسفی پیش و پس از او. از همین روست که بازخوانی مستقیم او، تنها با اتکا بر آثارش کفایت نمی‌کند و لازم است ولو به‌طور جزئی بر بازخوانی او از میراث پیشینیانش و بازخوانی پسینیانش از میراث او، به‌علاوه کسانی که از هر حیث بر تفکر و آثار او احاطه داشتند، اتکا و اعتماد کنیم.

ولی پرسش این است که بازخوانی غیرمستقیم مطلوب چه نوع بازخوانی است؟ هیچ بحثی در این نیست که ابن‌سینا با همان معضل و مسأله‌ای دست به گریبان بود که فارابی با آن درگیر بود، همان مطلبی که در مبحث پیشین توضیحش دادیم، بنابراین هر دو در عهد عباسیان با معضل اندیشه نظری شرق جهان اسلام، چه از نظر کلامی و چه از نظر فلسفی، ارتباط می‌یافتند.^۱ اما این به‌معنای این نیست که هریک از آنها نسخه بدل دیگری است، به‌هیچ وجه. ارتباط با این معضل، نه ضرورتاً به‌معنای وحدت «نقطه نظر» این دو تن در باب این معضل است و نه اتفاق نظر آنان در مورد نوع «تاویل داخلی» آن.^۲ به‌همین سبب بازخوانی ابن‌سینا از دید فارابی یا بالعکس، نادرست‌تر و کم‌خطرتر - اگر ناگزیر باشیم این تعبیر را به کار ببریم - از آن نیست که غزالی را از دید ابن‌سینا مورد بازخوانی قرار دهیم و یا بالعکس عمل کنیم، به رغم آنکه همه آنان با همان معضل درگیرند و در درون آن با الهام گرفتن از حرکت عناصر آن و به نقطه بحران رسیدن آن به تفکر می‌پردازند. بازخوانی یکی از آنان از دید دیگری جز این مقصودی ندارد و جز این نتواند بود که نوع فهم خود از این «دیگری» را بر آن «یکی» منطبق سازیم، در نتیجه احکام بلکه خطاهایی را که از «مورد بازخوانی شده» اول به دست آورده‌ایم به «مورد بازخوانی شده» دوم تعمیم دهیم.^۳ به عبارت دیگر بازخوانی ما از ابن‌سینا، مثلاً از دید فارابی، به‌معنای این است که ما به نیابت از ابن‌سینا به بازخوانی فارابی بپردازیم، بازخوانی فارابی از دید ابن‌سینا هم به‌معنای این است که ابن‌سینا به نیابت از ما به بازخوانی فارابی بپردازد، و در هر دو حالت، گفت و گو و ارتباط ما با «مورد بازخوانی شده» نوعی گفت و گو و ارتباط موهوم است. بنابراین، «مورد بازخوانی شده» خود آن کسی نیست که ما اراده می‌کنیم، بلکه آن کسی است که ما او را وسیله بازخوانی آن مورد می‌سازیم.

بله، ابن‌سینا را در غیاب فارابی و بدون «گواهی» کسان دیگری غیر از او، چنان‌که پس از این روشن خواهد شد، نمی‌توان بازخوانی کرد، اما آنچه در اینجا از آن تعبیر به «بازخوانی غیرمستقیم» می‌کنیم به کلی غیر از «بازخوانی مقایسه‌ای» است. این نوع بازخوانی از درون بازخوانی دیگر عبور می‌کند بی‌آنکه تسلیم آن شود و مقید به قیود آن گردد. فارابی موضوع مورد بازخوانی ابن‌سینا بود، و ابن‌سینا موضوع مورد بازخوانی سهروردی، ابن‌طفیل و ابن‌رشد بود،

اما هیچ یک از این بازخوانان، موضوع مورد بازخوانی خود را به خاطر خود آن بازخوانی نمی کردند، بلکه از طریق آن درواقع اندیشه یونانی را بازخوانی می کردند. درک این حقیقت برای جلوگیری از درافتادن به وادی تأویلات نادرست ضروری است.

برای فهم ابن سینا از این نوع بازخوانی ها مدد می گیریم و بدین طریق به قدر امکان به عینیت ملتزم خواهیم شد. در این بازخوانی، گفتگو «داخلی» است یعنی گفت وگویی است که در داخل خود معضل و در بین کسانی که با آن ارتباط مستقیم برقرار کرده اند جریان دارد.^۴ از خلال این «گفت وگو» حقیقت بنیادینی را کشف می کنیم و آن این است که متفکران مرتبط با این معضل، یکدیگر را تفسیر می کنند اما نه براین پایه که تنها پیشینیان، پسینیان را تفسیر کنند، بلکه پسینیان نیز پیشینیان را نه به واسطه آنچه در باب آنها می گویند، بلکه به این عنوان که یکی از نتایج آنها محسوب می شوند به نحو بهتری تفسیر می کنند و این چیزی است که ما آن را از یاد برده ایم و یا به آن جهل داریم. این منطق تاریخ است که غیر از منطق «عقل محض» است و با آغاز از مقدمات به نتایج می رسد، حال آنکه این نکته را به فراموشی می سپرد که راه رسیدنش به این مقدمات، درواقع خود همین نتایج است.

از سوی دیگر بازخوانی ای که ما در اینجا به آن اتکا می کنیم، مستقیم باشد یا غیرمستقیم، به محتوای معرفتی متون کاری ندارد. بنابراین برای ما مهم نیست که ابن سینا در موضوع جسم، عقل، نفس یا آسمان چه گفته است، زیرا او در این قلمرو از معارف عصر خود، معارف فلسفی و علمی ای که مورد توجه مورخ اندیشه است گامی فراتر نرفته است و عملاً از این دایره خارج نشده است. اما این مطلب مورد توجه پژوهنده «بازخوانی کننده» ای نیست که می خواهد ابن سینا را به مثابه یک کل، در جای خودش، در دایره معضل و مسأله فکری نظری شرق جهان اسلام و بافت تحولی آن قرار دهد، جز به قدری که او را در کشف روش عمومی تفکر ابن سینا مساعدت کند، یا به این سبب که واجد دلالت های خاصی است و یا اینکه متضمن آن چیزی است که کارکرد «اکنون» یا پیشین آن را نشان می دهد... مرادمان در این پژوهش از متون - به ویژه آثار ابن سینا - تمرکز بر آنها است به منظور کشف قاعده معرفت شناختی و درون مایه ایدئولوژیکی آن، بنابراین این متون برای ما ابزاراند نه غایت و آنها را از حیث کارکردیشان به کار می گیریم نه معرفتی.

از اینجا است که ناگزیریم در بین آثار ابن سینا که پرشمار و پرتنوع است و بسیاری از آنها تکرار یکدیگر است، دست به گزینش بزنیم. لیکن مادامی که هدف ما از متن، روشن باشد مسأله گزینش آن کار چندان دشواری نیست. در این صورت متنی که ابن سینا در آن درباره خودش (شرح حال، نوشته ها، اندیشه ها و طرح هایش...) سخن گفته، محتوای معرفتی یا چارچوب معرفتی آن هرچه می خواهد باشد، برای ما از هر متن دیگری اهمیت بیشتری دارد، همچنین متنی که سرشار از سرشت توجیه گرانه باشد برای ما بسی مهمتر از متنی است که واقعیتی را بیان می کند یا معرفتی را منتقل می سازد... بلکه مقدمه یک کتاب - حتی اگر چند سطر باشد - گاه برای موضوع مورد نظر ما از کل یک کتاب ولو چند جلد بزرگ باشد واجد اهمیت بیشتری است.

بازخوانی، نوعی به‌سخن درآوردن (استنطاق) است... و آنچه برای ما اهمیت دارد متونی‌اند که قابل به‌سخن درآوردن باشند، زیرا این متون از «سخن‌گفتن» سرباز می‌زنند اما متن‌هایی که خود سخن می‌گویند و محتوای خود را عیان می‌سازند قابل به‌سخن درآوردن نیستند.

ب. شیخ‌الرئیس از خود سخن می‌گوید:

ابن‌سینا از دادن هیچ‌گونه اطلاعاتی در باب زندگی علمی و فکری و طرح‌ها و کارهای خود به خواننده‌اش دریغ نمی‌کند، از این گذشته، در تألیف کتاب‌های خود و تعیین موقعیت آنها در نسبت با «حقیقت» تفکرش و جغرافیای فکری روزگارش، هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد. ابن‌سینا عملاً به خواننده‌اش سمت و سو می‌بخشد و تلاش می‌کند بر او نوعی «شیخ‌وخت (ریش‌سفیدی) و ریاست» و به‌زبان معاصر ما گونه‌ای «تحت‌الحمايگی = سرپرستی» اعمال نماید. متونی که در پی می‌آید این نکته را روشن می‌دارد و ما فارغ از تحت‌الحمايگی و توصیه‌های او آنها را بازخوانی می‌کنیم.

۱. ابن‌سینا قسمتی از شرح احوال خود را بر شاگردش ابو عبید جوزجانی اِملا و جوزجانی آن را تکمیل کرده است (یعنی نیمهٔ اخیر حیات شیخ‌الرئیس که تا ۵۳ سالگی او ادامه می‌یابد).^۵ در آنچه ابن‌سینا دربارهٔ خود حکایت می‌کند، منظور تکوین فکری اوست، سه نکته جلب نظر می‌کند:

الف. بیان این نکته که پدر و برادر او «از زمرهٔ کسانی بودند که دعوت داعی عصر را اجابت کردند»، منظور اسماعیلیه است و اینکه جماعتی از آنان به خانهٔ پدرش رفت و آمد دارند، او از آنان سخنانی در باب «نفس و عقل» و «فلسفه و هندسه و حساب هندی...» شنیده است، اینکه آنان او را به گرویدن به دیدگاه خود فرامی‌خوانده‌اند، اما او — برحسب تعبیر خودش — دعوتشان را نمی‌پذیرفته است.^۶ براین اساس مسجّل می‌شود که ابن‌سینا در دوران کودکی خود فلسفهٔ اسماعیلی را می‌شناخته و به شکلی از اشکال منبعی از منابع تکوین فکری‌اش محسوب می‌شده است. باید بیفزاییم که بیهقی متذکر شده است که ابن‌سینا در دوران کودکی خود رسایل اخوان‌الصفارا خوانده است،^۷ که خود دایرة‌المعارفی است فلسفی که به وضوح ویژگی اسماعیلی دارد (در این مرحله از بحث به آوردن این نکات بسنده می‌کنیم و عقیدهٔ خود را در این موضوع پس از تحلیل تفکر شیخ‌الرئیس خواهیم آورد).

ب. یارشدن بخت با او در راه یافتن به کتابخانهٔ سامانیان، که کتابخانهٔ بزرگی هم بود، در عصر نوح‌بن منصور. ابن‌سینا در این باره چنین می‌گوید: «به سربازی درآمدم با اتاق‌های بسیار و در هر اتاق صندوق‌هایی از کتاب در کنار هم نهاده شده بود... سپس فهرست کتاب‌های علوم اوایل را مطالعه کردم و آنچه مورد نیازم بود از آنها طلب کردم، کتاب‌هایی دیدم که بسیاری از مردم هرگز نام آنها را هم نشنیده‌اند و من نه پیشتر، آنها را دیده بودم و نه بعداً آنها را دیدم، پس به قرائت آن کتاب‌ها مشغول شدم و به فواید آنها دست یافتم». در این هنگام او حدوداً هفده ساله بود. به این نکته نباید توجه کنیم که برخی مؤلفان گفته‌اند ابن‌سینا بعداً همین کتابخانه را «برای جلوگیری از رقابت دیگران» به آتش کشید، و باید به ذکر این مطلب بسنده کنیم که شیخ‌الرئیس — در متن

بعدی — به دانش‌هایی که از غیر یونانیان گرفته اشاره می‌کند و چه بسا این دانش‌ها در همین کتابخانه برای او حاصل شده؛ این مطلب دلالت بر اهمیت این کتابخانه در تکوین فکری و معرفتی شیخ‌الرئیس دارد.

ج. نکتهٔ سومی که در حکایت ابن‌سینا دربارهٔ منابع تکوین فکری‌اش جلب نظر می‌کند اعتراف صریح اوست به برتری فارابی بر او، به‌ویژه در فهم کتاب مابعدالطبیعهٔ ارسطو، چیزی که دلالت قاطع دارد بر اینکه ابن‌سینا ارسطو را به واسطه و از طریق فارابی بازخوانی کرده است. شیخ‌الرئیس می‌گوید: «... از آن پس به — علم — الهی روی آوردم و کتاب مابعدالطبیعه را خواندم اما آن را فهم نکردم و غرض نویسندهٔ آن بر من پوشیده ماند و از خود نومید شدم و با خود گفتم این کتابی است که راهی برای فهم آن وجود ندارد»، تا آنکه به کتاب ابونصر فارابی در باب اغراض کتاب مابعدالطبیعهٔ ارسطو برخورد و به مجرد آنکه آن را خواند، چنانکه خودش می‌گوید درهای فهم اغراض کتاب ارسطو بر رویش «گشوده شد». از سوی دیگر ابن‌سینا در قسمت بعدی متن فارابی را به‌عنوان برترین شارح ارسطو و بیش از همه سزاوار تقدیر وصف می‌کند.

آنچه گفته شد اهمیت و ضرورت «بازخوانی غیرمستقیم» را که بدان اشاره کردیم، از حیث نفوذ به قلمرو اندیشهٔ ابن‌سینا، از طریق بازخوانی فارابی مورد تأکید قرار می‌دهد، نوعی بازخوانی که در پرتو آن ارسطو و «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» را بازخوانی می‌کند.

۲. آنچه یاد شد از منابع فکری ابن‌سینا بود که بعداً به آنها بازخواهیم گشت، اما درحال حاضر باید ارائهٔ مواد اولیه‌مان را پی‌بگیریم: یعنی متون جهت‌دار مربوط به ابن‌سینا. باید به متن‌هایی رو بیاوریم که شیخ‌الرئیس در طی آنها از روابط خود با معاصرانش و عقیده‌اش دربارهٔ نامدارترین شارحان و مفسران ارسطو یاد کرده است.

الف. ابن‌سینا از کسانی که آنها را «الشُّرَکاء فی الصَّنَاعَة» می‌نامد با تلخکامی و کینه و تحقیر سخن به میان می‌آید. او کتاب خود الاشارات والتنبیهآت را با وصیتی خاتمه می‌دهد که در طی آن از خواننده‌اش می‌خواهد کتاب را «از جاهلان و فرومایگان و کسانی که از زیرکی تیزهوشانه و دلیری بی‌بهره و متمایل به عوام‌اند و یا از جملهٔ مُلحدان یا اوباش این فلاسفه‌اند» پنهان دارد.^۸ در متنی دیگر (مقدمهٔ کتاب منطق‌المشرقیین) ابن‌سینا از «متعلمان کتاب‌های یونانیان» و «عوام فلاسفهٔ شیفتهٔ مسائیان که گمان دارند خداوند به‌جز آنان کسی را هدایت نکرده» سخن می‌گوید و از «عقول این همعصران» سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «به یارانی از اینان مبتلا شده‌ایم که عاری از فهم و درک‌اند کأنَّهم حُشْبٌ مُّسَنَّدَة، برآنند که تعمق در مباحث نظری بدعت است، و مخالفت با جمهور، گمراهی و ضلالت، چونان حنبلی مذهب‌اند در کتب حدیث».^۹

ب. ابن‌سینا در نامه‌ای که به «کیا»^{۱۰} نوشته پرتوی چند بر این کسان می‌افکند. او در این نامه از «کم‌خردان ترسامذهبِ اهل مدینه‌السلام (بغداد)» و از «کُنْدَه‌نی و دودلی آنان» در فهم «امر نفس و عقل» سخن می‌گوید. کما اینکه اشاره می‌کند به سرگردانی «اسکندر و تاسمسطیوس و دیگران در این باب... و سبب آن که عبارت است از مشتبه‌شدن مذهب صاحب‌منطق بر آنان» درخصوص نفس و خلود آن.

ج. وقتی هم که در همین نامه به کتاب خود الانصاف اشاره می‌کند که در برخی از کشمکش‌ها از بین رفته می‌گوید: «... کتابی نوشتم و آن را الانصاف نامیدم و در طی آن عالمان را به دو قسم تقسیم کردم: مغربیان و مشرقیان، و مشرقیان را به مصاف مغربیان بردم و چون کار به لجاج کشید به انصاف برخاستم، و این کتاب مشتمل بر نزدیک به بیست و هشت هزار مسأله بود که در آن به شرح و توضیح مواضع دشوار متن تا پایان اُتولوجیا، با توجه به موارد مورد طعن و ردّ در این کتاب، پرداختم و از سهوهای مفسران و شارحان سخن به میان آوردم... (این کتاب) مشتمل بود بر خلاصه ضعف‌های بغدادیان و کوتاهی‌ها و جهالت‌های آنان».^{۱۰}

شیخ‌الرئیس از میان همه آنها ابونصر فارابی را استثنا می‌کند: از میان «بغدادیان» و «اسکندر و ثامسطیوس و یحیی نحوی و امثال آنان» و سپس می‌گوید: «و اما ابونصر فارابی در حق او می‌باید اعتقاد عظیم داشت و او را با اینان در یک قلمرو به حساب نیاورد، دور نیست که او برترین اسلاف باشد».^{۱۱}

«مشرقیان» و «مغربیان» در اصطلاح شیخ‌الرئیس چه کسانی هستند؟ جایگاه این «مشرقیان» و «مغربیان» (که مورد انتقاد ابن‌سینا قرار گرفته‌اند چیست؟ این تألیف چرا به وجود آمده و اساس آن چه بوده و ارتباط آن با «فلسفه مشرقی» ای که ابن‌سینا بشارت آن را می‌دهد چگونه است؟ همچنین این «موارد مورد طعن و ردّ» که ابن‌سینا در کتاب اُتولوجیا که به غلط به ارسطو نسبت داده شده، ملاحظه می‌کند چه نوع بوده؟ اینها پرسش‌هایی است که در فقرات بعدی این نوشته پاسخ‌های آنها را جستجو خواهیم کرد، اما اینک به شیخ‌الرئیس گوش فرادهیم که از تألیفات و فلسفه مشرقی‌اش سخن می‌گوید.

۳. ابن‌سینا از آغاز پختگی فکری خود اصرار دارد که در مجموع تألیفاتش، بین نوشته‌هایی که در طی آنها به عرضه علوم فلسفی‌ای می‌پردازد که به درستی آنها معتقد است، با نوشته‌هایی که آنها را اختصاص داده است به بیان آراء و عقاید شخصی خود، بدون هیچ‌گونه تقيّدی به شیوه رایج و معمول در قلمرو فکر و تألیف، تمایز قابل شود.

الف. ابو عبید جوزجانی، شاگرد و نویسنده شرح حال ابن‌سینا می‌گوید:^{۱۲} «آنگاه از او درخواستم که کتاب‌های ارسطوطالیس را شرح کند، او یادآور شد که در این هنگام فراغت پرداختن بدان را ندارد، اما گفت: اگر به این رضایت می‌دهی که کتابی تصنیف کنم و آنچه از این علوم را درست می‌دانم در آن بیاورم، بی آنکه در این باب با مخالفان مناظره کنم یا به ردّ آنها بپردازم، چنین خواهم کرد و من به آن رضایت دادم و او به نوشتن قسمت طبیعیات از کتابی پرداخت که آن را شفاء نامیده است».

ابن‌سینا این نکته را در مقدمه‌ای که بر قسمت منطق کتاب شفاء، چندی پس از آغاز به تألیف آن نوشته می‌گوید: «... غرض ما در این کتاب که امیدواریم زمان مهلت اتمام آن را دهد و توفیق الهی ما را در تألیف و تنظیم آن همراهی کند، این است که لُب و خلاصه اصول علوم فلسفی منسوب به اقدمین را در آن بگنجانیم... و در کتاب‌های قدما مطلب معتبری در این باب پیدا نمی‌شود مگر آنکه آن را در این کتاب گنجانده‌ایم...»

ب. ابن سینا بعد از اشاره به کتاب دیگری که قصد تألیف آن را داشته به نام کتاب اللواحق که «همچون شرحی است بر کتاب شفاء و همچون تفریع اصول آن و بسط آن چیزی است که به ایجاز در آن آمده...» می‌گوید:

«مرا بجز این دو کتاب، کتاب دیگری است که در آن فلسفه را چنان آورده‌ام که در ذات و طبیعت خود آن است و آنچنانکه عقیده صریح خودم آن را ایجاب می‌کرده، به دور از رعایت جانب شرکای این صناعت و بدون بیم از خرق اجماع ایشان، که در موارد دیگر مراعات آن را کرده‌ام و آن کتابی است که در فلسفه مشرقی نوشته‌ام. اما این کتاب - کتاب شفاء، بسط بیشتری یافته و در آن با شرکای مشائی مشرب همراهی بیشتری شده است. کسی که جوینده حقیقت بی‌شائبه و روشن باشد باید به آن کتاب رجوع کند و کسی که جویای حقیقت به شیوه مورد رضایت شرکا، همراه با شرح و بسط بسیار، و اشاره به آن چیزی باشد که اگر زیرکی به خرج دهد از رجوع به آن کتاب مستغنی خواهد بود، به این کتاب رجوع کند».

بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که شیخ‌الرئیس با کمال صراحت و وضوح اعلام می‌کند که در کتاب شفاء مقید به شیوه ارسطو نیست و بر آن است که این کتاب را به دایرةالمعارفی فلسفی مبدل کند مشتمل بر آنچه از «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» که در نزد وی «درست است»، چنانکه دربردارنده آرا و عقاید خاص او یا همان فلسفه مشرقی نیز است که به‌طور غیرمستقیم در آن عرضه شده است.

ج. درمقابل این دایرةالمعارف فلسفی، کتاب شفاء، ابن سینا کتاب دیگری نوشته که عنوان حقیقی آن را نمی‌دانیم و قطعه‌ای از مقدمه بسیار مهم آن، و جزئی از منطق آن باقی مانده است و این آن قطعه‌ای است که به آن اشاره کردیم و با عنوان منطق‌المشرقیین^{۱۳} انتشار یافته است. ابن سینا در این مقدمه خاطر نشان^{*} می‌سازد که تصمیم گرفته فارغ از هرگونه عصبیت، هوی و هوس و عادت، به مباحثی از فلسفه پردازد که در کتاب‌های معمولی رسمی فلسفه مشائی وجود ندارد و در ضمن انتقاد از مشائیان به تقدیر و تجلیل اسلاف آنان پرداخته است. وی سپس یادآور می‌شود که بعید نیست از طریق اقوامی غیر از یونانیان هم علمی به دست آید و آنگاه اشاره می‌کند که تصمیم گرفته کتابی فراهم کند که مشتمل بر امتهات علوم باشد که حاصل استنباط و نظروزی عمیق و حدس قوی است و برآن است که این کتاب را برای خود و امثال خود نوشته و کتاب شفاء را برای عامه کسانی که به فلسفه می‌پردازند.

ابن سینا پس از این مقدمه طولانی و پراهمیت، فصلی به اقسام علوم اختصاص داده و آن را با خاطر نشان کردن این نکته ختم کرده که ریاضیات را از این اقسام حذف کرده «زیرا از جمله علمی نیست که بر سر آن اختلاف کنند» و به دنبال آن می‌گوید «اگر هم در اینجا می‌خواستیم متعرض ریاضیات شویم همان چیزی را می‌آوردیم که در کتاب شفاء آورده‌ایم».

ابن سینا در آخر الاشارات والتنبیهاات هم وصیت می‌کند که کتاب را «از نادانان و فرومایگان...»

*. نویسنده در اینجا متن سخنان ابن سینا را نقل و ما جهت اختصار، خلاصه‌ای از سخن ابن سینا را آورده‌ایم (م).

حفظ کنند، یعنی این کتاب از جمله کتاب‌هایی است «که باید از دسترس نااهلان دور نگاه داشته شود» و در نتیجه از کتاب‌هایی است که در آن فلسفه مشرقی‌اش را عرضه کرده است. براساس آنچه گفته شد می‌توان کتاب‌ها و تألیفات ابن‌سینا را چنین تقسیم‌بندی کرد: — تألیفات تعلیمی که در آنها آنچه را از «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» که «درست است» عرضه کرده، یعنی کتاب شفاء و خلاصه آن نجات، به‌علاوه اشعار و رسائل منطقی‌اش — تألیفاتی که در آنها «فلسفه مشرقی» خود را عرضه کرده (که گاهی از آن با تعبیراتی چون «الحکمة المشرقیة»، «المسائل المشرقیة» و «اصول المشرقیة» یاد می‌کند) و علاوه بر کتاب مفقود الحکمة المشرقیة، شامل: الانصاف و الاشارات و التنبیها و رسائل رمزی و نیز رسائل در موضوع نفس و رسائلی که در پاسخ شاگردانش نوشته می‌شود.

* * *

سه وظیفه‌ای که شیخ‌الرئیس برعهده خوانندگانش می‌گذارد:

۱- وظیفه اول عبارت است از پرده برگرفتن از نوع تأویلی که وی از منابع خود، خاصه آثار فارابی به‌عمل می‌آورد.

۲- وظیفه دوم عبارت است از پرده برگرفتن از عناصر بنیادین فلسفه موسوم به فلسفه مشرقی به همراه بیان منابع اساسی آن.

۳- وظیفه سوم عبارت است از تعیین کسانی که آنها به عنوان «مشرقیان» و «مغربیان» وصف کرده و بیان عوامل و سبب‌هایی که در پس این تقسیم‌بندی وجود دارد.

۴- و سرانجام وظیفه چهارم را برعهده خودمان می‌گذاریم، که هدف اصلی از این پژوهش نیز هست، و مرادمان از آن تعیین درونمایه ایدئولوژیکی فلسفه شیخ‌الرئیس و مخصوصاً فلسفه مشرقی اوست.

۵- از آنچه خواهیم گفت روشن خواهد شد که گذار از وظایفی که ابن‌سینا برگردن خواننده‌اش گذارده برای انجام وظیفه‌ای که ما به عهده گرفته‌ایم ضروری می‌نماید. اینک از وظیفه اول شروع می‌کنیم.

۲. ابن‌سینا و فارابی: از مابعدالطبیعة مبتنی بر نظریه فیض تا «فلسفه مشرقی»

الف. منظومه فارابی - سینایی: محتوای معرفتی و درونمایه ایدئولوژیکی

پژوهندگان هم‌روزگار ما در این سخن با مؤلفان قدیم هم‌رأیند که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، جز در پاره‌ای از تفصیلات و جزئیات، در آراء فلسفی خویش اختلافات چندانی با فارابی ندارد. حتی برخی از آنان برآنند که درحقیقت ابن‌سینا جز توضیح و بسط آنچه فارابی پیش از او تقریر کرده، کاری انجام نداده است: ^{۱۴} بدینگونه که آنچه را که فارابی به ایجاز و اجمال آورده است ابن‌سینا به‌صورت بسط‌یافته و تفصیلی عرضه داشته است، و این ازجمله دیدگاه‌هایی است که لازم است از قید آن رها شویم، نه تنها از آن رو که کلاً یا جزئاً برخاست، بل از آن حیث که از قلمرو درست و نادرست یا فراتر نهاده به ایده‌ای پیشینی، ناموجه و گمراه‌کننده مبدل شده است.

درست است که ابن سینا از کتاب‌های فارابی چیز آموخته است، و چنانکه قبلاً دیدیم خود او هم بدان اعتراف دارد و نیز درست است که ابن سینا به منظومه مابعدالطبیعی‌ای که فارابی بنا کرده است گرویده و بر تقسیم او از وجود به واجب و ممکن اعتماد ورزیده و آن را آغازگاهی قرار داده برای بازسازی این منظومه، بی‌آنکه چیزی از ساختمان کلی آن را دگگون سازد: ابن سینا نظریه فیض فارابی و عقول عشره او را محفوظ نگاه داشته و مانند او سعادت را به معرفت کامل به «مبادی موجودات» پیوند داده است... با این وجود تصور ارتباط ابن سینا با فارابی به همان اندازه‌ای که درست است برخطاست: تصور درستی است، اگر این دو دانشمند را تنها از چشم انداز معرفت‌شناختی «محض» در نظر آوریم؛ یعنی اگر به این بسنده کنیم که آن دو را از خلال مجموع معارف (علمی و فلسفی)‌ای بنگریم که در قالب‌ریزی منظومه مابعدالطبیعی مشترکشان به کار گرفته‌اند. لیکن تصور کاملاً نادرستی است اگر از چشم‌اندازی ایدئولوژیک به دستاورد فکری آن دو بنگریم. در اینجا مقصود ما از منظر ایدئولوژیک، منظری است که اساساً به کشف کارکرد ایدئولوژیکی توجه دارد که اندیشه‌ای معین یا منظومه معینی، در مرحله‌ای از مراحل تاریخ بدان می‌انجامد، با علم به اینکه اندیشه واحد یا منظومه فکری واحد می‌تواند نقش‌های ایدئولوژیک گونه‌گونی، بل ناهمسازی ایفا کند، بی‌آنکه به پدید آوردن تغییری بنیادین در ساختمان آن یا در «ماده معرفتی»‌ای که آن را به کار می‌گیرد حاجت افتد: مجرد تأکید بر یکی از عناصر آن، گاه جهت‌گیری کل منظومه فکری را دگگون می‌سازد و نتیجتاً آن را شایسته آن می‌سازد که محملی باشد برای درون‌مایه ایدئولوژیکی که تماماً از درون‌مایه‌ای که قبلاً متحمل آن شده بود متمایز است.

این عملاً آن چیزی است که به سرمنظومه فارابی - سینایی آمده است. پیش از این عیان ساختیم که فارابی چگونه به‌طور ناخودآگاه، - یعنی به نحو ایدئولوژیک - بلندپروازی‌های نیروهای پیشرفته و توسعه را در عصر خود تبیین کرد؛ بلندپروازیشان در «برپایی حکومتی مرکزی که عقل در آن غالب باشد و بتواند تمامی قدرت‌ها را زیر سلطه خویش درآورد و در نتیجه جامعه اسلامی را سمت و سو بخشد و به لحاظ فکری و سیاسی و اجتماعی آن را یکپارچه سازد». این نیروها، به سبب ناتوانی ساختاری‌شان از اعمال سیطره سیاسی و اقتصادی، اجتماعی و فکری بر جامعه عربی اسلامی‌ای که تنها دولت آن - دولت خلافت - رو به تجزیه و انحلال نهاده بود، از سرنوشت خود و دولت جوانشان دریم به‌سر می‌بردند، بدینگونه فارابی، مدینه فاضله خویش را عرضه کرد تا رؤیای این نیروها را تعبیر کند، رؤیای آنها در اقامه دولت عقل و اخوت عقلانی «از پس آنکه خود دولت دینی، تحت تأثیر تحولات درونی‌اش از حیث فکری و سیاسی و اجتماعی به تنگنا دچار آمده بود». نمونه و الگویی هم که این رؤیا در پی تقلید آن بود عبارت بود از نظام هستی، براساس آنچه معرفت علمی - فلسفی فراهم شده در آن عصر پدید آورده بود و هم آن چیزی که فارابی آن را به‌صورتی بازسازی کرده بود که نیازهای مدینه فاضله‌اش را تا حد ممکن بتواند اجابت کند. ساختمان هر می‌شکل این مدینه «چنان می‌نماید که گویی مُلهم است از بنای هر می‌شکل هستی که نظریه فیض آن را به وجود آورده است، اما

حقیقت برخلاف آن است. بدینگونه که این طرح سازماندهی اجتماعی در مدینه فاضله است که الهامبخش نظام هرمی شکل در حوزه مابعدالطبیعه شده است.

داده‌هایی را که در پژوهش پیشینیان از طریق تحلیل درون‌مایه ایدئولوژیک فلسفه سیاسی و دینی فارابی فراهم کردیم در اینجا باید به یاد بیاوریم، تا دریابیم که زمانی که ابن‌سینا به منظومه مابعدالطبیعی فارابی گروید، آن را منظومه‌ای معرفتی می‌دانست نه رؤیایی ایدئولوژیک. البته مبتنی بر تصمیم و اختیار وی نبود، بل این «تصمیم» تاریخ بود: پنج شش دهه‌ای که میان صاحب مدینه فاضله و صاحب فلسفه مشرقی فاصله افتاد شاهد تحول خطیری بود که در جریان تاریخ اسلام — در شرق رخ داد. تجزیه و انحلالی که کرانه‌های امپراتوری اسلامی را فراگرفته بود به مرکز آن پیشروی کرد، و امید نجات، ولو در رؤیا در حکم عبث به نظر می‌آمد. این امپراتوری، زیر بار مشکلات فراوان و افزایش‌اش به رنج و تعب افتاده بود: به دولتک‌ها و امیرنشین‌های درحال جنگ و زدوخوردی تجزیه شده بود، و امید آنکه حکومت مرکزی‌ای برپا شود که در نتیجه آن از نو در آن وحدت قدرت و تداوم دولت تبلور یابد، در دل‌ها مرده بود، بلکه حتی تأسیس حکومتی قدرتمند نظیر حکومتی که فارابی روزی که مدینه فاضله‌اش را می‌نوشت در پناه آن می‌زیست، حکومت سیف‌الدوله حمدانی، در حکم محال به نظر می‌آمد. ابن‌سینا این واقعیت تلخ را، در طی تجربه شخصی خود آزموده بود، و از وظیفه خود به‌عنوان وزیر یکی از امیران آل بویه در رنج بود، چیزی که — لاف‌ل در اواخر زندگانی‌اش — بنا به قول خودش باعث آمده بود که زبان به ملامت قضا و قدر بگشاید که او را به غرق شدن در اموری واداشته بودند که در شأن وی نبود. اینک به احساس پشیمانی و نومیدی و تلخکامی‌ای گوش فرا می‌دهیم که از خامه وی در طی نامه‌ای فرومی‌چکد که به برخی دوستانش نوشته است. می‌گوید:

«... از این دست کشیده از باطل و روکرده به حق و پشت کرده به دنیا برای آخرت و دست شسته از چیزهای بی‌فایده و بیهوده و متمایل به فضل و فروزی، قضا قدر چنگال‌های غیرتش را در جان من فروبرده، نمی‌دانم چگونه از چنگش رهایی یابم، به کارهایی وادارم کرده که مرد میدان آن نیستم و از علم چنان دور افتاده‌ام که تنها آن را از ورای پرده‌ای ضخیم توانم دید.»^{۱۵}

ناممکن می‌نماید که ابن‌سینا به منظومه فکری فارابی با چنین درون‌مایه ایدئولوژیکی که ابونصر فارابی به آن وارد کرده بود به‌طور عینی یا ذهنی گرویده و معتقد شده باشد، بلکه درون‌مایه ایدئولوژیک آن را کنار نهاد، به‌این جنبه آنها بی‌اعتنایی کرد، اما نه از آن‌رو که به آن به‌عنوان یک منظومه معرفتی ناب معتقد شده باشد — و مگر منظومه معرفتی نابی وجود داشت؟ — بلکه بدان‌سبب که به آن سمت و سویی دیگر ببخشد که آن را با رویکرد تاریخ در روزگار خود هماهنگ سازد، رویکردی که جامعه عربی اسلامی را «منجمد ساخته بود»، یعنی آن چیزی که امروز از آن به «عصر انحطاط» تعبیر می‌کنیم.

روزگار ابن‌سینا روزگار چندپارگی اجتماعی و سیاسی و ایدئولوژیک بود، روزگاری که در آن تمدن عربی اسلامی خاصه در شرق اسلامی با سرعت به‌سوی قهقرا و انحطاط حرکت می‌کرد. با

این‌همه، عصر ابن‌سینا، عصر شکوفایی اندیشه و فرهنگ در قلمروهای گونه‌گون بود. در تمام قلمروهای اندیشه و فرهنگ، در این عصر کسانی را می‌یابیم که اوج و قلهٔ پیشرفت در یکی از علوم و هنرهای محسوب می‌شوند که تمدن اسلامی را رنگ و رو می‌بخشید. اگر ما تنها به قلمرو فلسفه بسنده کنیم، که در اینجا برای ما بیشتر اهمیت دارد، چنین به نظر می‌آید که پیشرفت معارف علمی و فلسفی در شرق اسلامی، به صورت یک خط صعودی است که ابن‌سینا در انتهای آن ایستاده و بر تلاش‌های کندی و فارابی در فلسفه و موفقیت‌های رازی در طب نقطه پایان می‌گذارد...

و این «گسستی» است که مدت‌هاست تاریخ‌نگاران معاصر اندیشهٔ اسلامی بدان اشاره کرده‌اند: «گسست» میان واقعیت اجتماعی سیاسی چندپاره و منقطع، و واقعیت فکری فرهنگی درخشان و شکوفا، «گسستی» که برخی آن را دلیلی می‌دانند بر نادرستی رأی آن کس که به وجود پیوندی مستمر میان اندیشه و واقعیت قائل می‌شود.

بی‌آنکه وارد مناقشات نظری، انتزاعی‌ای شویم که ما را از مدار موضوع مورد بحثمان خارج می‌سازد، به این سخن بسنده می‌کنیم - و این پژوهش آن را به اثبات خواهد رساند - که این «گسست» (به معنی تناقض نامأنوس) یک واقعیت تاریخی نیست، بلکه فقط یکی از ثمرات اندیشهٔ غیردیالکتیکی‌ای است که در پیشرفت، جز جنبهٔ کمی آن، چیز دیگری نمی‌بیند. مایهٔ تأسف است که تاریخ‌نگاران اندیشهٔ عربی با این نگاه غیرتاریخی همگام شده‌اند و هیچ‌کس را، حتی کسانی که تصریح به گرایش «دیالکتیکی» خود دارند، نمی‌توان از این میان مستثنی شمرد. فرهنگ عربی اسلامی این دوره، عملاً تنها از جنبهٔ کمی مورد توجه قرار گرفته است، چنان می‌نماید که گویی به درجه‌ای از «پیشرفت» نایل شده بود که جمیع جلوه‌ها و مظاهر شکوفایی‌ای را که از قبل با آنها آشنایی داشت فرو می‌پوشانید. درعین حال به همین فرهنگ، و در همین عصر، باید از جنبهٔ نقشی نگریسته شود که در جامعه بازی می‌کند و در رویکرد درون‌مایهٔ ایدئولوژیکی‌اش، هماهنگ با رویکرد تاریخ با واقعیت اجتماعی و سیاسی‌ای که پاره‌ای از ویژگی‌هایش را روشن کردیم ملاحظه شود، واقعیتی که آن چیزی را که ما عصر انحطاط نام می‌نیم کنار می‌نهد. ابن‌سینا هر دو جنبه را باهم به نمایش می‌گذارد: با حجم مؤلفاتش و روشنی اندیشه و سلامت سبک و اسلوبش و نیز کثرت ادعاهایش، شکوفایی کمی فرهنگ عربی اسلامی را مجسم می‌دارد. اما در کنار آن، جنبهٔ دیگر این فرهنگ را نیز به نمایش می‌گذارد، علیرغم ابهت و جلالی که به خود نسبت داده و دیگران به شخصیت وی افزوده‌اند، ابن‌سینا بنیانگذار عملی مرحله جمود و انحطاط است.

ابن‌سینا از این جنبه - که مهم‌تر از جنبه‌های دیگر است - دیگر آن فیلسوفی نیست که عقلانیت اسلامی چنان که باور دارند با وی به اوج خود رسید، بل مردی است که در راستای تأسیس ضد عقلانیتی ناب در اندیشهٔ اسلامی، تحت پوشش «عقلانیت» موهوم عمل نمود. در این صورت، می‌باید گریبان خود را از چنگ این اندیشهٔ نادرستی که از قرن‌ها پیش، بلکه از زمان خود ابن‌سینا رواج یافته است، رها سازیم؛ اندیشه‌ای که تاریخ تفکر فلسفی در اسلام را به شکل

یک خط پیوسته صعودی تصویر می‌کند که ابن‌سینا در قله آن جای گرفته است، تا آنکه غزالی، پس از نیم قرن از راه برسد و با یک «ضربه نابودکننده» آن را از پا درآورد. نه، غزالی در این وادی کسی جز شاگرد ابن‌سینا نیست، نظیر شهاب‌الدین سهروردی. سهروردی آنچه را که اندیشه ابن‌سینا متضمن آن بود در یک قلمرو محقق ساخت، و غزالی مضمون همان اندیشه را در قلمروی دیگر مجال تحقق بخشید، و عملاً باید گفت «کل الصيد فی جوف الفرا».



به نظر می‌رسد ما زودتر از حرکت بحث، حرکت کرده باشیم و قبل از ارائه اندیشه‌های شیخ‌الرئیس و تحلیل آرای وی حکمی عام در مورد وی صادر کرده‌ایم. معذک این عمل در کار مبارزه با کثیری از افکار و آرای کلیشه‌شده‌ای که بازخوانی ما از میراث فلسفی، خاصه میراث ابن‌سینا را سمت و سو می‌بخشد و توجیه می‌کند، ضروری می‌نماید.

این حکم عام را باید بپذیریم، و اگر خواستیم آن را در پرانتز قرار دهیم. این کار برای بازخوانی «شهادت اثبات»، که نوعی بازخوانی نامأنوس است، ضروری است: نوعی بازخوانی که آگاهانه بین محتوای معرفتی و درونمایه ایدئولوژیک، در ایده واحدی، بلکه در منظومه فلسفی واحدی نظیر منظومه فارابی - سینایی که اعصار مختلف را پوشش می‌دهد، تمایز قایل می‌شود.

ب. توجیه سینایی منظومه فکری فارابی: عناصر «فلسفه مشرقی»

شاید بزرگترین خطای پژوهندگان جدید که در پی کشف درون‌مایه آن چیزی بوده‌اند که ابن‌سینا از آن به «فلسفه مشرقی» تعبیر کرده است، این باشد که برای کشف درون‌مایه مسمی، به دنبال بحث از اسم رفته‌اند. دلمشغول واژه «مشرقیه» شده‌اند که شیخ‌الرئیس «فلسفه» اش را با آن توصیف کرده و کوشیده‌اند آن را یا به «اشراق» مربوط کنند یا به «مشرق»، بی‌آنکه مشخصاً منظور از «مشرق» را، جز اینکه در برابر «یونانیان» قرار می‌گیرد که نسبت به مشرق اسلامی درجهت غربی قرار گرفته‌اند، تعیین نمایند.

ما نمی‌خواهیم مناقشات لفظی‌ای که حول واژه «مشرقیه»، خاورشناسان را به خود مشغول ساخته است در اینجا تکرار کنیم، یا تلاش جدیدی از سر بگیریم برای ربط دادن یا گسیختن پیوند «فلسفه مشرقی» سینایی با فلسفه اشراق سهروردی.^{۱۶} ما در عوض، ترجیح می‌دهیم کارمان را از اصل و اساسی آغاز کنیم که ابن‌سینا خواسته است پروژه فلسفه مشرقی خویش را بر آن استوار سازد، منظور: منظومه مابعدالطبیعی‌ای است که فارابی ایجاد کرد. ارتباط این فلسفه - پروژه با فلسفه اشراق سهروردی، و هم، معنایی که شیخ‌الرئیس از نسبت دادن آن به مشرق در نظر داشت، چیزی است که پس از روشن شدن اصل و اساسی که وی می‌خواست بنیان نهد روشن خواهد شد.

ابن‌سینا، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، به منظومه فلسفی فارابی گروید، و از طریق آن به بازخوانی ارسطو، بلکه کل اندیشه یونانی پرداخت. اما پیش از آن، منظومه فلسفی فارابی را

به صورت ویژه‌ای به بازخوانی گرفت، چیزی که به او آن مایه توانایی بخشید که آن را در جهت دیگری به کار گیرد. شیخ‌الرئیس نه هیچ عنصر جدیدی به این منظومه افزود و نه چیزی از آن کاست، در نتیجه در ساختمان کلی آن هیچ‌گونه تغییری اعمال نکرد. تمام کاری که او کرد این بود که عناصر معینی از این منظومه را آشکار کرد. درحالی که آنچه در آن بالقوه بود، به مرحله فعلیت رساند و عناصر دیگری از این منظومه را مهمل نهاد و درعین حال آنچه در آن فعلیت داشت به مرحله بالقوگی بُرد. عناصری که در معرض این روند، روند ویژه آشکارسازی، قرار گرفت، همان عناصری است که موجب دگرگونی در رویکرد این منظومه و در نتیجه تأسیس آن چیزی شد که شیخ‌الرئیس آن را «الفلسفه‌المشرقیه» خوانده است.

پیش از جستجوی این عناصر و کشف آن رویکرد می‌باید به خود منظومه فلسفی فارابی نگاهی اجمالی بیندازیم.



منظومه فلسفی فارابی میان طبیعت و «مابعدالطبیعه» نوعی پیوند منطقی برقرار می‌سازد که عاری از زیبایی و استواری هم نیست، تا بدینوسیله بر وحدت هستی و ترابط اجزا و عناصر و زیبایی ساختمان آن تأکید ورزد؛ و بدینسان، با آغاز از موجودات حادث، و بالنتیجه ممکن‌الوجود، به عنوان یک اصل موضوع اثبات نشده که به جهت اینکه یکی از اطراف تقسیم ثنائی عقلی است به برهان نیازمند نیست، موجود واجب‌الوجود را به عنوان سبب اولی مطرح می‌کند که چون به وجود آید «ضرورتاً لازم می‌آید که دیگر موجودات — که وجودشان نه به اراده آدمیان است و نه به اختیار ایشان — به وجود آیند، وجودی که پاره‌ای از آن مشهود حس می‌گردد و پاره‌ای از آن به برهان معلوم می‌گردد». نیز وجود موجودات حادث را با وجود واجب‌الوجود در تقارن علت و معلولی قرار می‌دهد، به گونه‌ای که هیچ فاصلی میانشان وجود نداشته باشد و اما کیفیت صدور موجودات از آن بدینگونه است که «وجود آنچه از آن پدید می‌آید همسوبا فیض وجود آن است برای وجود شیء دیگر، و اینکه وجود غیر آن از وجود خود او استفاضه می‌کند». و از آنجا که این واجب‌الوجود بنابر تعریف، واحد بسیط کامل عاری از جمیع انواع نقص است، در وجود خود نیازمند ماده یا شیء دیگری نیست... و هم از آنجا که بنابر تعریف، آنچه ماده ندارد عقل است و مقارن (یعنی صورت عقلی محض است) بنابراین آنچه از وجود آن مستفیض می‌شود همچون خود آن عقل، واحد بسیط است.^{۱۷}

این عقل، در سلسله عقول سماوی فیض‌گیرنده از واجب‌الوجود، عقل اول محسوب می‌شود. اینجا، و در این نقطه، نظام فلکی بطلمیوسی وارد میدان می‌شود تا «منطق» را به انتولوژی مبدل سازد و طبیعت را با «ماورای طبیعت» به صورتی بیامیزد که یکی دیگری را تفسیر و تکمیل کند. همچنین، این عقل اول، ذات خود و مبدأ خود (= الله واجب‌الوجود) را تعقل می‌کند، و به این اعتبار کثرت در آن حادث می‌شود، و از این کثرت «اعتباری» راجع به تعدد معقولات آن، در قلمرو انتولوژی کثرت پدید می‌آید؛ بنابراین بدین سبب که ذات خود را تعقل می‌نماید کره آسمانی (یا فلک) جرماً و روحاً از آن فیض دریافت می‌کند، و این به یکبار رخ

می‌دهد بی آنکه تمایزی میانشان باشد جز اینکه روح مبدأ حرکت جرم فلک است و به سبب آنکه مبدأ خود را تعقل می‌نماید عقل دوم از آن مستفیض می‌شود. و این عقل دوم ذات خود را تعقل می‌کند، بدینگونه کره آسمانی دیگری جرمأ و روحأ از آن فیض می‌گیرد، و مبدأ خود را تعقل می‌نماید و سپس عقل سوم از آن فیض دریافت می‌کند. بدینگونه این روند تا عقل دهم که از عقل نهم که کره قمر است فیض دریافت می‌دارد با عبور از کره آسمان اول و کره ستارگان ثابت و زحل و مشتری و مریخ و خورشید و زهره و عطارد و سپس ماه، ادامه می‌یابد. در نزد عقل دهم است که «صدور اشیاء مفارق که در جوهر خود عبارتند از عقول و معقولات» به نهایت می‌رسد، کما اینکه «وجود اجسام آسمانی که از حیث طبیعت خود حرکت دورانی دارند» به نهایت می‌انجامد. از عقل دهم نفوس ارضی و هیولای مشترک میان جمیع اجسام درمقابل، از عقل دهم نفوس ارضی و هیولای مشترک میان جمیع اجسام، صادر می‌شوند، هیولایی که با جنبش افلاک تحول می‌یابد و بدینگونه عناصر اربعه (آب و هوا و آتش و خاک) به وجود می‌آیند که اجسام زمینی از آنها تکون می‌یابند. بدینگونه آنگاه که جسمی بدین نحو تکون پیدا کرد عقل دهم صورتی را که با آن تناسب دارد به آن افاضه می‌کند (و از همین رو است که واهب‌الصُّور و نیز عقل فعال نام گرفته است). و از اینجا است که این جسم علاوه بر جسمیتش صورت زائدی اخذ می‌کند و مبدل به موجودی از موجودات می‌گردد (جماد، نبات، حیوان، انسان).

بدینگونه همه موجودات زمینی، از ماده و صورت تألیف یافته‌اند. انسان هم یکی از آنهاست، ماده‌اش جسد او و صورتش روح اوست: روحی که آنگاه که ماده جسد در رحم آماده تقبل آن شد، از عقل فعال و واهب‌الصُّور فیض دریافت کرده است. روح بشری مجموعه‌ای از قواست: قوای مربوط به رشد و نمو (غاذیه و مربیه و مولده) که نبات و حیوان و انسان در آن اشتراک دارند، و قوای مربوط به امیال (یعنی قوای شهویه و غضبیه) که مشترک میان حیوان و انسان‌اند، و قوای مدرکه (که عبارتند از قوای حاسه و متخیله، که میان انسان و حیوان مشترک‌اند، و قوه ناطقه که تنها منحصر به انسان است). به رغم تعدد این قوا، معذک نفس، موجود واحدی است که با تجزیه وظایفش تجزیه نمی‌شود، و حقیقت آن تنها با قوه ناطقه است که کمال می‌یابد. این از یک سو، و از دگرسو قوای نفس کلاً با جسد ارتباط می‌یابند و از آن جدا نمی‌شوند، بدین سبب است که نفس به عنوان یک واحد متشکل از این قوا، در وجود خود متوقف است بر وجود جسد.

فارابی به قوه ناطقه که عبارت باشد از عقل، بیشترین اهمیت را می‌دهد، یعنی به صورت ویژه به عقل نظری، که آن را به سه مرتبه تقسیم می‌کند:

- عقل هیولانی، که آن را عقل بالقوه هم می‌نامد، که «نوعی نفس است یا جزئی از نفس یا قوه‌ای از قوای نفس، یا چیزی که: ذاتش مهیا یا مستعد است برای آنکه تمام ماهیات اشیاء و صور آنها، نه موادشان، از آن منتزع گردد، و بدینگونه کل آنها را صورت آن قرار دهد».

- عقل بالفعل که همان خود عقل هیولانی است که معقولاتی را که از مواد انتزاع کرده است در

آن محقق شده است، معقولاتی که قبل از انتزاع، معقولات بالقوه بودند و بدینگونه معقولات بالفعل شده‌اند.

- عقل مستفاد که همان خود عقل بالفعل است که در آن معقولات مجرد از مواد محقق شده‌اند، و توانایی آن را پیدا کرده که معقولاتی که از بنیاد بری از ماده‌اند، یعنی صور مجرد مانند عقول سماوی را ادراک نماید. عقل مستفاد والاترین مرتبه‌ای است که عقل بشری قادر است بدان دست یابد. مرتبه‌ای است که «میان آن و عقل فعال چیز دیگری وجود ندارد، بدینگونه شایستگی آن را دارد که معقولات را مستقیماً از آن دریافت دارد».

این، مرتبه و مقام فیلسوف است، مرتبه و مقامی که موازی، بل فراتر از مرتبه نبی است، به اعتبار اینکه فیلسوف به کمک عقلش از عقل فعال تلقی فیض می‌کند درحالی که نبی این کار را به کمک مخیله‌اش انجام می‌دهد، و این چیزی که عقل فعال به عقل فیلسوف یا مخیله نبی القا می‌کند خود از خداوند اخذ می‌کند، بدینگونه «خدای عزّ و جلّ به توسط عقل فعال به او (= انسان) وحی می‌کند، و آنچه از خدای تبارک و تعالی به عقل فعال فیضان می‌کند، عقل فعال آن را به توسط عقل مستفاد به عقل منفعل خود افاضه می‌کند، و سپس به قوه مخیله‌اش. بنابراین، این شخص به سبب فیضی که بدینسان به عقل منفعلش افاضه می‌شود حکیم فیلسوف و متفکر کامل می‌گردد و به سبب فیضی که بدین صورت به قوه مخیله‌اش می‌رسد نسبت به آنچه رخ خواهد داد نبیّ اندازگر و پیام‌آور می‌شود چنین انسانی در کامل‌ترین مراتب انسانی و بالاترین درجات سعادت قرار دارد».^{۲۰}

چرا این مرتبه، مرتبه نبی و فیلسوف، والاترین مراتب سعادت محسوب می‌شود؟

پاسخ روشن است، به این سبب که سعادت در معنای عامش عبارت از اطمینان کامل است، و این جز با معرفت به جمیع حقایق و تمامی اسباب و کیفیت ارتباطشان به مسببات حاصل نمی‌آید، و به سبب این معرفت کامل شامل است که کل عوامل اضطراب و نگرانی و بیم زایل می‌شود... و در نتیجه برای نفس بشری اطمینان کامل تحقق می‌یابد. روشن است که اطمینان به تنهایی تمام سعادت نیست بلکه تنها مظهری از مظاهر آن محسوب می‌شود. گوهر سعادت در دگرگونی کیفی‌ای نهان است که به یُمن معرفت به حقایق موجودات حاصل می‌آید. یعنی معرفت، از این حیث که ثابت است با دگرگونی مواد تغیر نمی‌پذیرد، به این دلیل که فراتر از سطح ماده است. نفس - مراد اینجا عقل است - چون به درجه عقل مستفاد ارتقا یابد، قادر خواهد بود، چنانکه گفتیم، صور مفارق کاملاً بری از ماده را تعقل نماید و بدینگونه از جمله جواهر مفارق از ماده خواهد گردید. بدینسان وجود آن کامل می‌شود و حقیقتش کمال می‌یابد. فارابی گوید: «سعادت آن است که نفس آدمی از حیث کمال وجودی به جایی برسد که در قوام خود حاجت به ماده نداشته باشد (به این معنی که به عقل نظری کامل مبدل شود، یعنی عقل مستفادی که معقولات مفارق را تعقل می‌کند)، و این یعنی اینکه از جمله اشیا بری از اجسام شود (در ادراک نیاز به عضو ادراک‌کننده یا جسمی نداشته باشد که مانند ماده‌ای باشد برای

صورتی که می‌خواهد آن را ادراک نماید)، و هم از زمرهٔ جواهر مفارق مواد گردد و به‌طور دائم و ابدی بدان حال بماند (در اینجا جدا کردن حیات دنیوی از حیات اخروی موجه نیست)، الا اینکه مرتبهٔ آن درون مرتبهٔ عقل فعال است»، زیرا عقل فعال طبیعتاً جوهری روحانی دارد، اما نفس چنین نیست، و این حالت و صفت را به کمک علم و معرفت کسب می‌کند: «اما نفس مادام که (حقیقتش) کامل نشده و افعالی (که بدان کامل می‌گردد) از او سرزده است فقط عبارت است از قوا و هیأت‌هایی که آمادهٔ قبول نقوش اشیا است، نظیر چشم پیش از آن که ببیند، و پیش از آن که تصاویر دیدنی‌ها در آن پدید آید».^{۲۱}

این سعادت نصیب آدمی نخواهد شد و امکان حصول آن برای او نیست جز در صورتی که در جامعه زیست کند و این جامعه فضیلت‌مدار (فاضله) باشد. و این به این دلیل است که «هریک از آدمیان چنان آفریده شده که در قوام خود، و در طریق رسیدن به والاترین کمالات، نیازمند چیزهای زیادی است که به‌تنهایی نمی‌تواند به آن قیام نماید، بلکه محتاج گروهی است که هریک از اعضای آن نیازی از نیازهای وی را برآورد و این حالت هریک از افراد آدمی است، از اینرو رسیدن آدمی به کمال ممکن نیست... جز در حالتی که جماعت زیادی که به یکدیگر کمک می‌کنند گرد هم آیند... و والاترین خیر و نهایت کمال نخست به مدینه می‌رسد... و مدینه که مقصود از اجتماع در آن تعاون و همکاری در باب چیزهایی است که به کمک آنها به سعادت می‌رسند درحقیقت همان مدینهٔ فاضله است...»^{۲۲} به دیگر سخن «دست‌یافتن به سعادت به رخت‌بربستی شرور از شهرها و امت‌ها است، چه شرور ارادی و چه شرور طبیعی، و هم‌اینکه تمام خیرات طبیعی و ارادی عاید آن شود».^{۲۳}

مدینه‌ها چگونه بدین شکل فضیلت‌مدار (فاضله) می‌گردند؟

برای این منظور راهی نیست جز اینکه نظام چنین مدینه‌هایی، مجموع نظام هستی را، با همان یکپارچگی و حفظ سلسله‌مراتب و منازل، منعکس سازد. مدینه، فضیلت‌مدار (فاضله) نخواهد شد مگر آنکه «پاره‌ای از اجزای آن در پیوند با اجزای دیگر آن قرار گیرند و به‌هم مرتبط باشند و ترتیب آن بدین شکل باشد که پاره‌ای از آن مقدم و پارهٔ دیگر مؤخر باشد» و بدینسان «شباهت به موجودات طبیعی پیدا کند، و (سلسلهٔ) مراتب آن نیز مانند (سلسله) مراتب موجودات شود که از اول شروع می‌شود و منتهی می‌شود به مادهٔ اولی و اسطقسات، و نحوهٔ ارتباط و همپوندی در آن نظیر ارتباط پاره‌ای از موجودات است به پاره‌ای دیگر از موجودات، و تدبیرگر کار این مدینه نظیر سبب اول است در قلمرو دیگر موجودات».^{۲۴}

بدینسان شناختِ مراتب موجودات تنها برای رسیدن نفس به سعادت عقلی ضرورت نمی‌یابد، بلکه از جهت فراهم‌کردن شرط ضروری دیگری برای سعادت لازم است، و آن عبارت است از برپا کردن مدینهٔ فاضله‌ای که از حیث نظام و سلسلهٔ مراتبش حاکی از نظام هستی و سلسله‌مراتب اجزای آن باشد. و از همینجاست که چنانکه پیش از این اشاره کردم، منظومهٔ «فکری» فارابی چنان سمت و سویی یافته که ثمرهٔ آن عرضهٔ نمونه‌ای آرمانی، علمی - فلسفی

شده است، برای برپا کردن مدینه عقل که در چارچوب نظام خود و روابط اجزای آن، نهایی ترین و بلندترین مرتبه‌ای که انسان عارف با نردبان عقلانیت می تواند بدان عروج نماید، بازتاب می یابد. آری برای همه اعضای مدینه، رسیدن به این سطح از عقلانیت که قادرشان سازد تا از نعیم سعادت بهره ببرند و در نتیجه به طمأنینه عام کامل برسند ناممکن می نماید. آیا بدینگونه برپا کردن مدینه‌ای از این دست در جامعه‌ای که نخبگان آگاه و دانشمند، اقلیت کوچکی از آن را تشکیل می دهند ممکن خواهد بود؟

منظومه «فکری» فارابی، از درون خود به این پرسش پاسخ می گوید. چرا چنین نباشد، درحالی که منظور از (ساختن) این منظومه عرضه نمونه کاملی از یک مدینه فاضله در جامعه‌ای مشخص است که همان جامعه فارابی باشد: جامعه‌ای که بیشتر افراد، آن را از طریق دین کسب می کنند، - و به لحاظ فکری و نتیجتاً به لحاظ اجتماعی و سیاسی، به سبب ناهماهنگی بین آنچه دین می آموزد با آنچه عقل بیان می دارد، لاقلاً در نظر بسیاری از افراد و مشخصاً دینداران، در شرایط بحرانی به سر برده و به سر می برند. پیش از این اشاره شد که فیلسوف حقایق اشیاء را با تمامی اسباب و ارتباطات متقابلشان به واسطه عقل منفعل از عقل فعال دریافت می دارد و نبی به کمک مخیله اش همین حقایق را تلقی می کند اما در هیأت جزئی‌شان، و غالباً به شکل تمثلات و تصاویر حکایتگر. بدینگونه آنچه در دین به صورت امثله است در فلسفه به شکل حقیقی اش وجود دارد یعنی به صورت کلیات مشتمل بر جزئیاتی که دین آن را بیان داشته است. و از همینجاست که «فلسفه همان است که براهینی را عرضه می دارد که دین فاضله محتوی آن است» به این سبب که «تمام ادیان و شرایع فضیلت مدار (فاضله) تحت کلیات فلسفه علمی قرار می گیرند» کما اینکه «آرای نظری‌ای که در دین وجود دارد» و «آنچه در آن بلا دلیل مأخوذ گرفته می شود» «براهین خود را در فلسفه نظری» می یابند.^{۲۵}

بدینسان سعادت در نزد فارابی معنای اجتماعی مشخصی به خود می گیرد... عبارت است از سعادت جامعه، همان جامعه خود او، که در نظر وی جز با از میان برداشتن کل تناقض بین دین و فلسفه، بین عقل و نقل محقق نخواهد شد و راهی برای رسیدن به این مقصود وجود ندارد جز با سیادت یافتن کامل عقل.

آنچه گفته شد در واقع چارچوب عام منظومه فکری فارابی است، از حیث رویکرد و غایت و مضمون ایدئولوژیک آن. دامنه سخن را اینجا اندکی گسترديم و آن را سودمند دانستيم تا از خلال عرضه داده‌هایی که در پژوهش پیشینمان در باب فارابی و فلسفه سیاسی و دینی وی فراهم کرده بودیم خواننده را متوجه تعدیلات «مختصری» کنیم که ابن سینا در این منظومه به عمل آورد و او را آن مایه توانایی بخشید که تعدیلی بنیادی در رویکرد و غایت آن انجام دهد و در نتیجه او را قادر ساخت که برپایه آن، فلسفه مشرقی خویش را استوار سازد. اینک به روشن کردن توجیه سینایی منظومه فکری فارابی می پردازیم.

۱. نخست باید در نظر داشته باشیم که فارابی در منظومه فکری خود تلاش می کرد نظم و

ترتیب و انسجام و یکپارچگی موجود در بین عناصر آن را نشان دهد: بدینگونه موجودات در سیر نزولی، واجد تسلسل هرمی استوار و ترابط علی قاطعی هستند، از اولین موجود که واجب الوجود باشد تا «اخس» انواع ماده، بلکه تا ماده نامعین (هیولی). و شناخت از پایین ترین درجاتش (احساس) به سوی عقل مستفاد (یعنی بالاترین مرتبه‌ای که عقل نظری به آن می‌رسد، یعنی آنگاه که امکان آن را می‌یابد که معلومات به کلی مجرد از ماده را بدون استعانت از حس و خیال تعقل کند، مرتبه‌ای که در آن به عقل فعال و اهب‌الصور و فرشته وحی متصل می‌شود) بالا می‌رود. از آنجا که فارابی در منظومه فکری خویش به جنبه هستی‌شناختی (انتولوژیک) آن توجه می‌کند، به قراردادن هر نوع از موجودات در جای سزاوار آنها علاقه شدید نشان می‌دهد، به مقتضای سیر نزولی از عقل محض به سوی ماده، یا از مؤثر نامتأثر به سوی متأثر نامؤثر، بنابراین اهتمام وی به جنبه معرفت‌شناختی گسترده‌تر و شدیدتر است، بلکه می‌توان گفت اهتمام وی به جنبه هستی‌شناختی جز گشودن راه و آماده کردن زمینه برای نظریه‌اش در معرفت هدفی ندارد. این نکته در توجه اکید وی به عقل و مراتب آن به وضوح متجلی است. چنانکه عقل عبارت است از مبدأ نظام و وحدت، و ادراک عقلی روشن نظام و وحدت هستی که عین سعادت است و همان غایت توأمان انسان و هستی است. بنابراین عملاً می‌توان گفت: «مسأله عقل در نزد فارابی مهمترین مسأله‌ای است که وی بدان پرداخته است، سنگ بنای اصلی در کل نظام فکری اوست».^{۲۶}

لیکن ابن‌سینا با بذل توجه به باطن همین منظومه، تلاش نکرد همچون فارابی وحدت هستی را نشان دهد بلکه تلاش کرد ثنویت را نه تنها در هستی همچون یک کل، بلکه در تمام اجزای آن کشف و ابراز نماید. این نکته به صورت خاص، از یک سو در تأکید وی بر تفاوت نوعی میان سرشت عالم علوی و سرشت عالم سفلی، و از سوی دیگر در تمایز میان نفس بشر و بدن او، بلکه زندان او، متجلی است. فارابی معتقد است که اختلاف میان موجودات، از اساس، اختلاف در درجه است نه در نوع، و از همین رو است که قائل به ممکن‌الوقوع بودن کیمیا می‌شود، به خلاف ابن‌سینا که اختلاف میان معدنیات را اختلاف نوعی می‌داند و از اینرو قائل به محال بودن کیمیا می‌شود. آری فارابی وجود انواع را انکار نمی‌کند بلکه در این زمینه، مذهب قدما و در رأس آنها ارسطو را می‌پذیرد، با این وجود می‌توان با استناد به بافت و سیاق تفکر وی گفت که او اعتقاد دارد که اختلاف در نوع، نتیجه متراکم شدن اختلاف در درجه است. به همین سبب می‌بینیم که او در منظومه فکری خویش موجودات را به شکل یک سلسله موجودات مترابط از بالاترین تا پایین ترین مراتب، عرضه می‌کند، و این سلسله را به جسم آدمی مانند می‌کند که در آن سلسله وظایف از قلب به عنوان «رئیس» تا آخرین عضو در جسم انجام می‌گیرد و به مدینه (شهر) تشبیه می‌کند که مراتب و وظایف در آن از رئیس اول تا اعضای که خدامند نه مخدوم، به طور سلسله‌وار انجام می‌پذیرد. این درحالی است که می‌بینیم ابن‌سینا به خلاف فارابی، به طور کلی تفاوت نوعی میان عالم علوی و عالم سفلی، و تمایز بین موجودات درون این دو عالم را نشان می‌دهد.

مقصود ابن سینا از تمایز قایل شدن میان این دو عالم، و این سلسله مراتب در درون آنها، تأکید گذاردن بر جوهریت و روحانیت نفس است و استقلال کامل آن از بدن، و این مقصود را با «براهین» مختلف و چاره‌اندیشی‌هایی و به قصد پیوند زدن آن به عالم علوی دنبال می‌کند، تا آنجا که به عقیده او در عالم سفلی چیزی جز ماده و آنچه مرکب از آن است باقی نمی‌ماند. بدینگونه درحالی که فارابی تأکید می‌کند که: «اجسام سماوی فاقد نفس‌اند و نه (قوة) حاسه دارند و نه (قوة) مخیله، بلکه تنها واجد نفس ناطقه»^{۲۷} بشری‌اند، ابن سینا را می‌بینیم که کاملاً برخلاف وی معتقد است که «قابل انکار نیست که اجرام سماوی واجد نوعی حس‌اند (...) و شاید از یک حیث، چنانکه مشرقیان گویند نیاز به آمیختن حس یا ادراک زمانی داشته باشند».^{۲۸}

بدینگونه می‌توانیم بگوییم که آنچه مایه اختلاف و تمایز مشرقیان و مغربیان (= یونانیان: ارسطو...) است این مسأله است که آیا اجرام سماوی دارای نفوس واجد حس و تخیل و تعقل‌اند یا واجد «نفسی‌اند که تنها تعقل می‌کند»، و در نتیجه از جمله عناصر «فلسفه مشرقی» سینایی: قول به این است که اجرام سماوی علاوه بر تعقل، واجد حس و تخیل‌اند. اگر این مسأله را به دور از ارتباطش با دیگر عناصر در این منظومه، در نظر بگیریم، مسأله‌ای ثانوی به چشم می‌آید. اما اگر آن را از خلال این ارتباط در نظر آوریم، به جدی و اساسی بودن آن پی می‌بریم، نه تنها در ارتباط با این منظومه مشخص که مورد بازخوانی و تجدید ساختار شیخ‌الرئیس قرار گرفته است، بلکه چنانکه پس از این روشن خواهد شد، در ارتباط با خود فلسفه مشرقی، و ریشه «مشرقی» آن.

گرویدن ابن سینا به این اندیشه «مشرقیان»، اندیشه‌ای که بر آن است که «اجرام سماوی واجد حس و تخیل‌اند» وی را واداشت تا نظریه فیض فارابی را مورد تعدیل «اندکی» قرار دهد، تعدیلی که فیض دو ارزشی فارابی را، سه ارزشی کرد. بدینگونه درحالی که برحسب رأی فارابی از هریک از عقول سماوی عقلی همانند آن و کره‌ای جرماً و نفساً آسمانی صادر می‌شود، برحسب عقیده ابن سینا از آن سه موجود مختلف الطبیعه یعنی عقل و نفس و جرم فلکی صدور می‌یابد. عبارت «کره‌ای جرماً و نفساً آسمانی» در چشم‌اندازی که فارابی در آن حرکت می‌کند به این معنا نیست که هر جسم سماوی واجد نفسی مستقل است، به هیچ وجه؛ «جرماً و نفساً» در اینجا به معنای «ماده و حرکت» است، و این برمی‌گردد به تصویری کهن از ارسطو که براساس آن حرکت چنین فهم می‌شود که پیوسته به مبدئی باز می‌گردد که از آن صادر و آغاز شده و آن همان نفس است. بدینسان، وقتی اجرام سماوی واجد حرکت باشند به ناچار باید مبدئی برای حرکت آنها در نظر گرفت که همان نفس است یعنی قوة محرکه آن که نه از آن جدا می‌شود و نه از آن تخلف می‌کند. از همین رو است که وقتی فارابی می‌گوید: «اجسام سماوی فاقد نفس‌اند، نه (قوة) حاسه دارند و نه (قوة) مخیله، بلکه نفسی دارند که تنها تعقل می‌کند» در واقع بر رأی خویش در باب فیض که آن را دو ارزشی می‌داند تأکید می‌گذارد: عقل و جرم فلکی متحرک و لاغیر. بنابراین «نفس» در اصطلاح فارابی چیزی نیست جز قوه‌ای از قوای جسم. این مطلب پس از این روشن خواهد شد.

۳. ابن سینا برای اعمال تعدیل در نظریه فیض فارابی، مفهومی را به طور عارضی از وی اخذ می‌کند که عبارت است از مفهوم «واجب الوجود بغیره». فارابی بر آن بود که یک شیء مادام که

موجود نباشد ممکن الوجود است، آنگاه که به مرحله وجود رسید واجب الوجود بغیره می‌گردد؛ یعنی واجب الوجود به کمک واجب الوجود بذاته (= الله).

ابن سینا این اندیشه را پذیرفت و در تقسیم وجود به سه صنف: واجب الوجود بذاته (= الله)، ممکن الوجود بذاته، واجب الوجود بغیره (جهان) و ممکن الوجود (حوادث...) بر آن تکیه کرد، همانطور که فارابی عمل کرده بود، اما بدون اصرار و تأکید. ابن سینا از این تقسیم عقلی به «تقسیم هستی‌شناختی» رسید و موجودات را بدینگونه به سه قسم تقسیم و فیض را سه ارزشی کرد. بدینسان عقل اول صادر از خدا (واجب الوجود):

۱. به اعتبار صدورش از واجب الوجود بذاته ذات خویش را تعقل می‌کند (یعنی مبدئش را) و بنابراین عقلی همانند آن از او صادر می‌گردد.

۲. و به اعتبار «ممکن الوجود بذاته و واجب الوجود بغیره» بودنش، ذات خویش را تعقل می‌نماید و بنابراین نفس سماوی از آن صدور می‌یابد.

۳. و از حیث ممکن الوجود بودنش ذات خویش را تعقل می‌کند و به عنوان اینکه ممکن الوجود است جرمی فلکی از آن صادر می‌گردد و از همینجاست که اجرام سماوی از نظر ابن سینا واجد حس و تخیل و تعقل اند: اجرام سماوی واجد حس و تخیل اند به این دلیل که جرم سماوی، نفسی ویژه و مستقل دارد که دارای جوهر خودبنیاد است، و تعقل می‌کند زیرا به ازاء هر نفس و جرم سماوی نیز عقلی سماوی و مستقل و دارای جوهر خودبنیاد وجود دارد.

این «تقسیم عقلی» ای است که ابن سینا در ساختن نمونه ویژه خویش در باب منظومه فارابی کارش را از آن آغاز می‌کند، نمونه‌ای که در کتاب‌های مختلفش ارائه کرده است. ابن سینا به این «تقسیم» بسیار می‌بالد زیرا تنها با تکیه بر تأمل در اندیشه وجود به او امکان اقامه «دلیل» بر وجود خداوند را می‌دهد. این «دلیل» در نظر ابن سینا «موثق‌ترین و شریف‌ترین» دلیل است: «موثق‌ترین» است چون مبتنی بر استدلال به علت (= خدا) است بر وجود معلول (= مخلوقات)، و «شریف‌ترین» است زیرا خداوند را شاهد بر مخلوقاتش قرار می‌دهد، و این ادله متکلمان و فلاسفه‌ای را منعکس می‌کند که مخلوقات (یا حرکت) را دلیل بر خالق (یا محرک) قرار می‌دهند. بنابراین، این دلیل، خاص «صدیقی است که به آن استشهد می‌کنند نه بر ضد او».^{۳۰}

همان‌طور که پس از این خواهیم دید و چنانکه از هم‌اینک می‌توانیم ببینیم، این «تقسیم عقلی» بی‌عیب و نقص نیست، همچنانکه دلیل اقامه‌شده بر آن هم بی‌عیب و نقص نیست. هدف از این «تقسیم» پی‌افکندن اعتقاد به طبیعت الهی داشتن اجرام سماوی است، به اعتبار اینکه دارای نفوس روحانی و وجه خودبنیادند و حس و تخیل می‌کنند و از آنجا که شیخ‌الرئیس این اعتقاد را به آراء «مشرقیان» نسبت می‌دهد و چنانکه بعداً خواهیم دید به «فلسفه مشرقی» ربط می‌دهد، می‌توان گفت که این «تقسیم عقلی» که وی آن را به یک «تقسیم هستی‌شناختی» مبدل کرده است نیز خود عنصری از عناصر «فلسفه مشرقی» است. بدینگونه ابن سینا وقتی خواننده‌اش را هشدار می‌دهد که تفتن و ژرفکاوی در مابین سطور کتاب شفاء، وی را از کتاب الحکمة المشرقیة مستغنی می‌سازد با وی برخوردی صادقانه دارد.

اینک باید به بازخوانی کتاب‌های عمومی وی پردازیم درعین حال که متوجه مابین‌سطور هستیم، و نخست به موضوع نفس بشری می‌پردازیم.

۴. فارابی به عقل توجه نشان داد و نفس را در سایه آن رها کرد و بدینگونه فیلسوف عقل گردید. لیکن ابن‌سینا، برخلاف وی، تمام اهتمام خویش را مصروف نفس کرد، درحالی که شأن عقل را مهمل گذارد و بدینسان فیلسوف نفس گردید. بنابراین درحالی که فارابی، چنانکه پیش از این دیدیم، نفس را مجموعه‌ای از قوای مرتبط با جسد و وجوداً متوقف بر آن فرض می‌کند، ابن‌سینا معتقد است که نفس جوهری مستقل از بدن است، و در این باب نه تنها با فارابی مخالفت می‌ورزد، بلکه در همین موضوع بر صاحب ائولوجیا (ارسطوی ساختگی)، و نیز بر ارسطوی حقیقی می‌شورد.^{۳۱} ابن‌سینا در اعتراض به صاحب ائولوجیا که می‌گوید «نفس آدمی سه جزء گیاهی و حیوانی و نطفی دارد، که هنگام از هم پاشیدن و تحلیل‌رفتن بدن از آن جدا می‌شوند» چنین می‌گوید: «درست آن است که هر یک از آدمی و حیوان نفس واحدی دارند و قوایی چند و آن ریشه برانگیختگی قواست و اما اینکه - پس از مرگ - این قوا با آن می‌مانند یا نه بحث دیگری است». اعتراضات شیخ‌الرئیس بر ارسطوی حقیقی در زمینه این مسأله، متعدد و متنوع است، که آنها را در کتاب التعليقات علی حواشی کتاب النفس لأرسطوطاليس از زبان «مشرقیان» ارائه کرده است.^{۳۲} بدینسان، می‌توانیم به عناصری که «فلسفه شرقی» را به وجود می‌آورند، قول به اینکه «جوهر نفس مغایر جوهر بدن است» را بیفزاییم. از همینجاست که می‌فهمیم چرا ابن‌سینا در تألیفات تعلیمی عمومی‌اش به برهانی‌کردن وجود نفس و اثبات اینکه جوهری روحانی و مستقل و مفارق و جاودان است علاقه شدید نشان می‌دهد، کما اینکه سببی که شیخ‌الرئیس را واداشته است تا بخش زیادی از مقاله اول کتاب نفس شفاء را به «یادکرد آنچه قدما در باب نفس و جوهر و نقض آن گفته‌اند» اختصاص دهد فهم کنیم. وی در این نقطه به خصوص، از رأی «مشرقیان» دفاع می‌کند، کسانی که همسخن با وی می‌گویند آدمی «غیر از این بدن محسوس» است بلکه همان نفسی است که هرکس با گفتن «من» بدان اشاره می‌نماید و این «من» چیزی «غیر از جسم است و جسمانی نیست بلکه جوهری است روحانی که به این قالب درآمده و آن را زنده و آلت کسب معارف و علوم گردانیده تا جوهر خویش را به وسیله آن کمال بخشد و پروردگار خویش را بشناسد و به حقایق معلوماتش وقوف یابد تا بدینگونه چونان فرشته‌ای از فرشتگان در سعادت بی‌نهایت مستعد بازگشت به حضرت وی گردد». ابن‌سینا می‌افزاید که «این مذهب حکمای الهی و علمای ربانی است که جماعتی از ارباب ریاضت و اصحاب مکاشفه در باب آن با ایشان موافقت کرده‌اند کسانی که نفوس خویش را به هنگام انسلاخ از بدن و اتصال به انوار الهی مشاهده کرده‌اند... و شکی نیست که این حکمای الهی و علمای ربانی و اصحاب ریاضت و مکاشفه همگی از زمره «مشرقیان»‌اند. بدینسان از جمله عناصر بنیادین فلسفه مشرقی ابن‌سینا قول به این است که نفس بدن را به کارگرفته تا حقیقت خویش را کمال بخشد و به محضر الهی بازگردد جایی که در سعادت ابدی زیست کند.

۵. در اینجا به کانون توجیه سینایی منظومه فارابی می‌رسیم. چنانکه پیش از این به شرح

گفتیم، فارابی منظومه مابعدالطبیعی خویش را چنان سمت و سویی می‌بخشد که مبدل می‌شود به نمونه‌ای از مدینه فاضله‌ای که دعوت به برپایی آن در زمین معمور می‌کرد، زمین آدمیان. اما ابن‌سینا که نسبت به این مدینه فاضله به کلی تجاهل می‌ورزد و در کتاب‌هایی که در «سیاست» نوشته به سیاست و تدبیر آدمی نسبت به خودش و دخل و خرج و خانواده و فرزندان و خدم و حشمش اکتفا نموده، منظومه فکری فارابی را به سمت و سویی کاملاً مخالف می‌کشاند، سمت و سویی که آن را به محملی برای استدلال به این مطلب تبدیل کرده که نفس جوهری روحانی است و نتیجتاً سعادت حقیقی، عبارت است از بازگشت نفس به «محل ارفع» که از آن به «مدینه» ی نفوس سماوی هبوط کرده است، «مدینه» ی فرشتگانی که با ناز و نعمت در سعادت ابدی به سر می‌برند. در اینجا هدف وی از عرضه آنچه از «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» که در نزد وی، «درست می‌آید» عبارت است از ترسیم طریقه شفا و نجات نفس معذب در زندان بدن، راه «سفر» بر فراز خوابی ابدی که زمان و مکان را به رسمیت نمی‌شناسد، یعنی جهان نفوسی که در ناز و نعمت ابدی به سر می‌برند، نفوس اجرام سماوی مجاور حضرت الهی.

شیخ‌الرئیس به جنبه معرفتی نظریه سعادت فارابی گروید، لیکن سمت و سویی دیگر بدان بخشید و مضمون دیگری در آن گنجانید. همچنین، اگر راه رسیدن به سعادت در نظر هر دو یکی باشد، یعنی شناخت وجود چنانکه هست، با تمام مبادی و علل و نظام و ترتیب آن، گوهر این سعادت در نزد ابن‌سینا متفاوت است با گوهر آن در نزد فارابی: حقیقت سعادت در نزد ابن‌سینا عبارت است از آزاد شدن نفس از زندان بدن و پیوستن آن به نفوس اجرام سماوی، جایی که مانند آنها به مشاهدۀ حق اول و زندگی در جوار او و تشبیه به او متنعم می‌گردند. اگر چنین است که «مستغرقان تأمل در دریای جبروت و اعراض‌کنندگان از شواغل و موانع مادی، درحالی که با بدن پیوند دارند، از این لذت بهره وافر می‌برند، درحالی که گاه آنان را از همه چیز بازمی‌دارد» پس سعادت کامل دایم جز پس از جدایی نهایی نفوس از بدن‌ها به سبب مرگ حاصل نمی‌شود.^{۳۴} در این صورت سعادت در اینجا سعادت شخصی نفس آدمی است که مبتنی است بر رهایی از «آلودگی‌های بدن» و به پیشباز مرگ رفتن.

و این دقیقاً همان چیزی است که فارابی پیش‌تر، فساد و بطلان آن را اعلام کرده بود، ابونصر فارابی در این باب گوید: «جدایی نفس از بدن، از حیث مکان یا معنی، و به این نیت که بدن تلف شود و نفس باقی بماند، و یا به این نیت که نفس تلف شود و بدن بدون نفس باقی بماند نیست، بلکه معنای جدایی و مفارقت نفس عبارت است از اینکه نفس در قوام خویش به بدن به عنوان یک ماده، نیاز نداشته باشد و هم در هیچ یک از کارهایش نیازمند به آلت یعنی جسم نباشد، و هم اینکه در هیچ یک از کارهایش محتاج به عمل قوه‌ای از قوای جسم نباشد، بنابراین مادام که نفس حاجت به یکی از چیزهایی که گفتیم داشته باشد مفارق نخواهد بود. این جدا شدن (مفارقت) از ویژگی‌های نفس آدمی است، که همان عقل نظری باشد، و آنگاه که بدین حال درآمد از بدن جدا خواهد شد چه آن بدن زنده باشد یعنی تغذیه و حس کند یا آنکه قوه مغذیه و حاسه‌اش از بین برود، بدینسان وقتی نفس در فعلی از افعال خود نه به حس نیازمند باشد و نه به

تخیل، به زندگانی آخرت (الحياة الاخیره) مبدل خواهد شد»^{۳۵} در این صورت «الحياة الاخیره» یا آخرت یعنی جایی که سعادت کامل وجود دارد، از نظر فارابی وابسته به جدایی نفس از بدن به معنی مرگ نیست بلکه تنها متوقف است بر کمال یافتن عقل نظری، یعنی معرفت به حقایق موجودات. به همین سبب است که فارابی کسانی را که معتقدند سعادت حقیقتاً پس از مرگ رخ خواهد نمود به باد ریشخند می‌گیرد و می‌گوید: «آن‌ان لازم می‌بینند که خویشتن و جمیع مردمان را مقتول سازند».^{۳۶} فارابی، کاملاً برعکس، به باشندگانِ مدینه فاضله توصیه می‌کند که برای خدمت به مدینه‌شان زندگی و زنده‌بودن را به شدت دوست بدارند. می‌گوید: «آنکه واجد فضیلت است (فاضل) سزاوار نیست که به پیشباز مرگ برود، بل شایسته است که در حد توانایی‌اش برای زنده‌ماندن چاره‌اندیشی کند تا بر شمار کارهایی که وی را به سعادت می‌رساند بیفزاید، و تا اهل مدینه از منفعت اعمال فضیلت‌آمیز وی محروم نمانند، و تنها آنگاه سزاوار است که به پیشباز مرگ رود که منفعتی که از مرگ وی عاید اهل مدینه می‌گردد بیش از سودی باشد که زندگی آینده وی عاید اهل مدینه می‌کند».^{۳۷}

آنچه آمد پاره‌ای از عناصر فلسفه مشرقی ابن‌سینا بود که از بازخوانی فلسفه فارابی به توسط وی و از خلال تألیفات عمومی او استخراج کردیم و چنانکه بارها اشاره کردیم ابن‌سینا در طی این کتاب‌ها از «علوم منسوب به اقدمین» چیزهایی را آورده که به نظرش «درست می‌آید». از خلال این عناصر، تمایز گسترده فلسفه عقلانی فارابی و فلسفه روحانی ابن‌سینا، از حیث رویکرد برایمان روشن شد، علی‌رغم اینکه هر دو یک «ماده معرفتی» را به کار گرفته‌اند. اگر بر «نفس» و «سعادت» آن تأکید می‌کنیم نه از آن‌رو است که فلسفه مشرقی سینیایی اساساً به «بقای بعد از مرگ» ارتباط می‌یابد، چنانکه هانری کربن بدان قایل شده است،^{۳۸} بلکه به این سبب است که منظومه فلسفی ابن‌سینا در هیأت و ریخت مستقیماً مشرقی‌اش، در پی افکندن نظریه‌ای در این باب، بلکه نظریه «مشرقیان» در مورد «سعادت نفس» است، نه تنها در دنیای دیگر بلکه در همین دنیا.

و این چیزی است که کتاب الاشارات والتنبیهاث پیام‌آور آن است، کتابی که ابن‌سینا سه نمط (باب) آخر آن را اختصاص به تصوف داده است: «نمط هشتم در بهجت و سعادت»، «نمط نهم در مقامات عارفان» و «نمط دهم در اسرار آیات» (و این پس از خلط علم طبیعی با علم الهی است - مطلبی که مورد توجه [خواجہ نصیر] طوسی، شارح آن نیز قرار گرفته که دلیل آن را این می‌داند که «سیاقی که انتخاب کرده» مقتضی آن بوده است. و این سیاق چیزی نیست جز به کارگرفتن این دو علم برای بنیان نهادن تصوف در سه نمط.^{۳۹}

و این مطلب چنانکه پیشتر اشاره کردیم در رساله‌ای که ابن‌سینا در نفس نوشته هم مکرراً آمده، و نیز در رسائل رمزی‌اش خاصه رسالة الطیر و قصه حی بن یقظان.^{۴۰} از [تأمل] در کل این رسائل، که عملاً «مشرقی» اند،^{۴۱} می‌توان به تأکید گفت که آنچه ابن‌سینا آن را «فلسفه مشرقی» خوانده است منظومه‌ای به‌ویژه فلسفی است، که ساختمان - علمی، مابعدالطبیعی‌اش - همان

ساختمانی است که فارابی به وجود آورده، که نظریه فیض ستون فقرات آن را تشکیل می‌دهد، اما محتوای این فلسفه مشرقی سینیایی، محتوایی فلسفی - دینی است، نه درونمایه‌ای ایدئولوژیک، یعنی همان نظریه نفس ابن سینا است، نظریه‌ای که از چارچوب استدلال بر وجود آن و جوهریت و جاودانگی آن به صورتی که در کتاب‌های «عمومی» ابن سینا عرضه شده درمی‌گذرد تا نه تنها «بقای نفس پس از مرگ» را دربرگیرد بلکه همچنین شامل پیوند نفوس زندگان با نفوس مردگان گردد. شاید پاسخ ابن سینا به رساله ابوالخیر در باب «حقیقت زیارت و کیفیت دعا»، روشن‌ترین رساله وی در کل رسالاتش در این زمینه باشد.

ابن سینا در این رساله - به اختصار - «ساختمان کلی» منظومه فلسفی فارابی - سینیایی را ارائه می‌کند، ساختمانی که خطوط کلی اساسی آن را در فقره پیشین عرضه کردیم. بعد از آن، بلکه بر بنیاد آن، ابن سینا به شرح «حقیقت» زیارت - زیارت قبور می‌پردازد و می‌گوید: «... برای تو نظام و ترتیب سلسله موجودات (فیض‌گیرنده) از مبدأ اول، جلّ ثناءه، و تأثیر پاره‌ای از آنها بر پاره‌ای دیگر، و بازگشت اثر به مؤثر نه به تأثر، یعنی حضرت احدی حق سبحانه و تعالی، روشن شد. اینک بدان که نفوس بشری از حیث علم، شرف و کمال متفاوتند، گاه باشد که نفسی از جمله نفوس در این عالم ظاهر شود، نبوی باشد یا غیر آن، و از حیث علم و اعمال فطری و اکتسابی به چنان کمالی رسد که مضافی عقل فعال گردد، گرچه در شرف، علم و رتبه عقلی در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد زیرا آن علت است و این معلول و علت اشرف از معلول است. سپس بدان اگر نفسی از نفوس، بدن خود را رها سازد، به همراه عقول و نفوس شبیه خود که در این عالم تأثیری نظیر تأثیر عقول سماوی دارند، در سعادت ابدی به سر خواهد برد، و بدان غرض از دعا و زیارت این است که نفوس زیارت‌کننده متصل به بدن... از نفوس زیارت‌شونده، جلب خیر و دفع ضرر و آزار را درخواست می‌کنند. پس نفوس زیارت‌شونده لازم است، به سبب شباهتی که با عقول دارند و در جوار آنها به سر می‌برند، تأثیر عظیم بگذارند و برحسب اختلاف احوال، امداد و کمک به نفوس زیارت‌کننده برسانند».^{۴۲}

آیا لازم است حکمی را که در باب فلسفه شیخ‌الرئیس صادر کردیم و این نوشته را با آن شروع کردیم بار دیگر یادآور شویم؟ آیا لازم است عقلانیت فارابی، صاحب مدینه فاضله را بار دیگر متذکر شویم؟

اینک به یادکرد «عناصر مشرقی» در اندیشه شیخ‌الرئیس و نیز آنچه از قرائت و بازخوانی منظومه فکری فارابی به توسط وی استخراج کردیم و آن را با نقل نصوصی از پاره‌ای از تألیفاتش که دارای سرشت «مشرقی» است مورد تأکید قرار دادیم بسنده می‌کنیم... و سپس به «بازخوانی اهل مغرب از فلسفه اهل مشرق» می‌پردازیم. نوعی بازخوانی که در طی آن پرده از چهره عناصر جدیدی برمی‌گیریم، عناصری که ما را به شناخت سرچشمه مشرقی فلسفه مشرقی سینیایی رهنمون می‌سازد.

۳. بازخوانی «مغربیان» از فلسفه «مشرقیان»: رمز و راز حکمت مشرقی

آوازه شهرت ابن سینا در محافل فلسفه مغرب و اندلس چنانکه سزاوار اوست نبوده است. ابن

باجه نسبت به وی تجاهل می‌ورزد با اینکه از فارابی سخن به میان می‌آورد و از او اخذ علم می‌کند. اما نقد ابن رشد در حق ابن سینا بسیار شدیدتر از نقد وی از غزالی است. وضعیت ابن سینا در محافل صوفیان اشرافی مسلک هم بهتر از محافل فلسفی نبود، چنانکه ابن سبعین (۶۱۴ هـ / ۶۶۹ هـ) که در باب فارابی معتقد بود او «فهم‌ترین فیلسوف اسلام است و بیش از دیگران بر علوم قدیمه تسلط دارد، و در این باب تنها او فیلسوف است، از دنیا رفت درحالی که مُدرک و محقق بود...» ابن سینا را چنین وصف می‌کند: «گمراهی است سفسطه‌جو، پرکبکه و دبدبه، اندک‌فایده، تألیفات او به درد نمی‌خورد، او گمان دارد که فلسفه مشرقی را درک کرده است، اگر درک کرده بود رایحه آن به مشام می‌رسید حال آنکه او در چشمه گل آلود افتاده است، بیشتر کتاب‌های او گردآوری و استنباط از کتب افلاطون است، و آنچه از افلاطون در آثار او آمده به درد نمی‌خورد. کلام او قابل اعتماد و استناد نیست و شفاء، بزرگترین کتابش، آکنده از خطا و مخالف آرای حکیم (= ارسطو) است...»^{۴۳} تنها فیلسوف مغربی - اندلسی که به ابن سینا و خاصه به «اسرار» حکمت مشرقی او توجه نشان داده است، ابن طفیل صاحب قصه مشهور حسی بن یقظان است. ابن طفیل در این قصه به بازخوانی کامل فلسفه مشرقی ابن سینا می‌پردازد، نوعی بازخوانی برای کشف «اسرار آن» و سرچشمه آن.

ظاهراً این «فلسفه مشرقی» سینایی در زمان ابن رشد و ابن طفیل، که معاصر یکدیگرند، موضوع مناقشه و مجادله بوده است. شاید بارزترین چیزی که آنان را به خود مشغول کرده بوده ریشه و اصل مشرقی آن بوده یا لاقلاً مفهوم نسبت آن به مشرق. این نکته را از اثر ابن رشد برداشت می‌کنیم که به «اصحاب ابن سینا» در اندلس نسبت می‌دهد که می‌گویند: فلسفه او موسوم به «فلسفه مشرقی» شده از آن‌رو که مبتنی بر مذهب اهل مشرق است که اجرام سماوی را خدایان فرض می‌کردند. ولی ابن طفیل که ترجیح داده است فلسفه مشرقی را شرح و به صورت منظومه‌ای کامل عرضه کند، آنچه را که ابن رشد بدان اشاره کرده به شکل دیگری توضیح می‌دهد، از طریق رفتار حسی بن یقظان - نماینده فلسفه مشرقی در این قصه - در برابر اجرام سماوی، چیزی که پرتو روشنگری بر نکته‌ای می‌افکند که پیش از این بدان اشاره کردیم مبنی بر اینکه توجه به اجرام سماوی و نفوس آنها عنصری از عناصر فلسفه مشرقی ابن سیناست. در این قسمت به تکمیل بازخوانی خود از فلسفه مشرقی سینایی می‌پردازیم، از طریق بازخوانی فلاسفه اندلس و در رأس آنها ابن رشد و ابن طفیل از آن.

الف. ابن رشد و «مذهب اهل مشرق»

پیش از این اشاره شد که ابن سینا در مقام اثبات مبدأ اول (= الله) شیوه خاصی اتخاذ کرده که مخالف است با شیوه متکلمان که در اثبات خالق از «استدلال» بر حدوث عالم و نیاز آن به مُحَدِّث آغاز می‌کنند، کما اینکه با ارسطو نیز که محرک اول را از طریق حرکت اثبات کرده مخالفت می‌ورزد. چنانکه اشاره کردیم ابن سینا گمان می‌کرد به محض تأمل در ایده وجود می‌توان واجب‌الوجود بذاته را اثبات کرد، به این اعتبار که تقسیم عقلی اقتضا دارد که موجود یا واجب‌الوجود بذاته باشد، یا ممکن‌الوجود بذاته و واجب‌الوجود بغیره، و یا ممکن‌الوجود ولاغیر.

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه اش بر این دلیل مختار ابن سینا چنین اعتراض می کند: مبدأ اولی که بدین شیوه اثبات می شود ضروری نیست که علت اولی و صانع مفارق باشد، به این سبب که واجب الوجود — که بدین شیوه اثبات شده — می تواند جسم قدیم باشد، زیرا در این دلیل چیزی وجود ندارد که جسمیت او را نفی کند.

ابن رشد در کتاب تهافت الاثنا عشریه اش اعتراض غزالی بر شیخ الرئیس را تأیید می کند و بر آن است که آنچه غزالی گفته «بی شک برای کسی که در اثبات موجودی که جسم نیست، از طریق واجب الوجود استدلال می کند، به شدت لازم به نظر می رسد» بدین سبب که این شیوه استدلال نمی تواند موجود مفارق را اثبات کند، زیرا «واجب الوجود بذاته، اگر نوعی موجود فرض شود، نهایت چیزی که از آن نفی می شود ترکیب آن از ماده و صورت است، و اینکه واجد حد و تعریفی باشد. و اگر موجودی مرکب از اجزای قدیمی فرض شود که می توانند به هم ربط پیدا کنند مانند حالت جهان و اجزای آن، در این صورت اطلاق واجب الوجود بر جهان و اجزای آن صادق خواهد بود».

ابن رشد می افزاید: «در این عصر، بسیاری از اصحاب ابن سینا را دیده ایم که در این باب به شک افتاده اند و دست به تأویل این عقیده ابن سینا زده و گفته اند: اینجا موجود مفارقی دیده نمی شود، و گفته اند: این نکته از سخن وی در باب واجب الوجود در مواضع مختلف آثارش پیداست، مفهومی است که آن را در فلسفه مشرقی اش گنجانیده است. گفته اند، آن را فلسفه مشرقی نامیده زیرا مذهب اهل مشرق است، اهل مشرق معتقدند که خدایان همان اجرام سماوی اند چیزی که او (= ابن سینا) نیز بدان گرویده، معذک در اثبات مبدأ اول از طریق حرکت استدلال می کنند که شیوه ارسطو است».^{۴۴}

روشن است که آنچه ابن رشد در اینجا از زبان معاصرانش می گوید، کلاً مطابق است با آنچه پیش از این گفتیم مبنی بر اینکه ابن سینا به منظور تأسیس این رأی خود در باب اینکه اجرام سماوی واجد حس و تخیل اند و علاوه بر آن تعقل می کنند، دست به تعدیل نظریه فیض فارابی زد و از ایده واجب الوجود آغاز کرد، و اینکه این چیزی است که تسلیم شدن به آن ممکن نیست مگر آنکه اجرام سماوی را دارای طبیعت الهی بدانیم. اگر چنین باشد دلالت انتولوژیک تقسیم عقلی سینوی که پیشتر از آن سخن گفتیم چنین صورتی می یابد: موجودات بر سه گونه اند: واجب الوجود بذاته که عقل اول است (= الله)، ممکن الوجود بذاته واجب الوجود بغیره که جهان است به مثابه یک کل (ابن سینا آن را به عنوان قدیم زمانی و حادث ذاتی وصف کرده) و ممکن الوجود که همان حوادث دگرگون شونده ای است که مستمراً تن به صیرورت می دهد. در مورد مفهوم «جهان به مثابه یک کل» که آن را معنای مشخص مفهوم «ممکن بذاته و واجب بغیره» دانستیم دلالت عمیق آن کمال نمی یابد مگر آنکه از آن اجرام سماوی را به عنوان خدایان یا دارای طبیعت الهی فهم کنیم. بدین سبب که مفهوم «ممکن بذاته واجب بغیره» از موجودی که در باب آن سخن می گوید حالت امکان را از آن نفی می کند و به آن الی الابد حالت بالفعل می بخشد. و از آنجا که حالت امکان حالت نقص و حالت بالفعل حالت کمال است، سخن در باب اینکه

موجودی از موجودات واجب‌الوجود بغیره است به معنای نفی نقص از آن است زیرا این غیر، خود کامل است و نقصی از آن صادر نمی‌شود.

این از یک‌سو و از سوی دیگر طرح «ممکن بذاته واجب بغیره» از سوی ابن‌سینا به مثابه ارزشی بین ممکن و واجب - در قلمرو منطق - آن را در قلمرو انتولوژی و واسطه‌ی بین خدا و عالم کون و فساد قرار می‌دهد، یعنی آن را از طبیعت الهی می‌شمرد. این نکته از متن نوشته‌های ابن‌سینا پیداست. اجرام سماوی، بنابر صریح عبارات وی، واسطه‌اند میان خدا و عالم زیر فلک قمر، که نفوس ما در آن قرار دارد، می‌گوید: «... واجب در عقول اثر می‌گذارد و عقول در نفوس مؤثر می‌افتد و نفوس در اجرام سماوی تأثیر می‌کند چندان که آنها را مداوماً به حرکتی دوری و اختیاری، از باب تشبیه به این عقول و اشتیاق به آنها بر سبیل عشق و کمال‌جویی وامی‌دارد، سپس اجرام سماوی در این عالم که زیر فلک قمر است تأثیر می‌کنند...»^{۴۵}. باید متوجه بود که تأثیر اجرام سماوی بر عالم زمینی تأثیر طبیعی‌ای نیست که طبیعیات قدیم قایل به آن بود، بلکه تأثیر نفسانی و روحانی است. ابن‌سینا می‌گوید: «ستارگان را قوهٔ تخیل است، و این قوه را بتمامه دارند، از اینرو در ما تأثیر می‌کنند»^{۴۶}.

بدینگونه چنین رابطهٔ بی‌شائبه‌ای که ایدهٔ ابن‌سینا را ناظر به اینکه «ستارگان دارای قوهٔ تخیل‌اند، به مفهوم «منطقی» مشهور آن، مفهوم «ممکن بذاته واجب بغیره» ربط می‌دهد دربرابرمان وضوح می‌یابد. صفت «وجوب» به حتم مستلزم قدم است، و در نتیجه «ممکن بذاته واجب بغیره» هم نمی‌تواند جز قدیم باشد... و از همینجاست که ستارگان هم قدیم خواهند بود، معنای سخن ابن‌رشد مبنی بر اینکه ایدهٔ واجب‌الوجود به حتم مستلزم قول به قدم عالم است نیز همین است، زیرا امکان‌پذیر است که واجب‌الوجود مرکب از اجزای قدیمی فرض شود که در اینجا همان ستارگان الهی‌اند.

لازم به گفتن نیست که آنچه فلسفهٔ ابن‌سینا را به «مذهب اهل مشرق» ربط می‌دهد قول به قدم عالم نیست، و این چیزی است که ارسطو و فارابی و ابن‌رشد هم به آن قائل بودند، بلکه قول به نوع خاصی از قدم عالم است که مقتضی قول به روح داشتن ستارگان و الوهیت آنهاست. از اینجا می‌توانیم نتیجه بگیریم که آنچه مورد نظر ابن‌سیناست حلّ اشکال منطقی ناشی از قول به «حدوث عالم»، چنان‌که متکلمان فهم می‌کنند، یا قول به «قدم» چنانکه فارابی می‌گوید نیست، بلکه آنچه مورد نظر اوست عبارت است از تأکید بر اعتقادی معین یعنی فلسفه‌ای دینی استوار بر اعتقاد به روحانیت ستارگان و الوهیت آنها... و این چیزی است که ابن‌طفیل، معاصر و دوست ابن‌رشد آن را کشف و آشکار خواهد کرد.

ب. ابن‌طفیل و «اسرار حکمت مشرقی»

رابطهٔ مستقیمی بین قصهٔ حی بن یقظان، نوشتهٔ ابن‌طفیل و فلسفهٔ مشرقی سینیایی وجود دارد که ابن‌طفیل در سرآغاز قصهٔ خود بر آن تأکید می‌کند، آنجا که می‌گوید: «برادر، از من درخواستی آن‌مابه که در توان دارم از اسرار حکمت مشرقی که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا یاد کرده آشکار سازم...» و اما در باب خود این رابطه معتقدیم باید به گونهٔ زیر فهم شود:

۱. ابن طفیل در این قصه «حکمت مشرقی» را برحسب آنچه ابن سینا یاد کرده ارائه نمی‌کند بلکه اسرار و رمز و راز آن را عرضه می‌کند. در این صورت مسأله آنچنانکه شایع است به آرا و عقاید ابن طفیل به‌طور خاص مربوط نمی‌شود، بلکه مربوط می‌شود به نحوه فهم و درک و تأویل او از فلسفه‌ای دیگر، یعنی مشخصاً «حکمت مشرقی» ای که ابن سینا طرح کرده و بدان احاله کرده بی‌آنکه در کتابی از کتاب‌های خود آن را توضیح داده باشد، یعنی بدون اینکه به وعده‌ای که در این باب داده بود وفا کند. در کلام ابن طفیل قرینه‌ای وجود ندارد که براساس آن معتقد شویم که او عملاً از کتابی تحت عنوان «فلسفه مشرقی» از ابن سینا آگاهی داشته است، بلکه به‌عکس، کلام او در سرآغاز قصه به‌وضوح اشعار دارد به اینکه منابع و مراجع مورد استناد وی در آفریدن نمونه‌ای که از حکمت مشرقی ابن سینا عرضه کرده، تألیفات متداول ابن سیناست: یعنی شفاء و اشارات و تنبیهات و پاره‌ای قصه‌های رمزی همچون قصه حی بن یقظان و قصه اِسمال و سلامان.^{۴۷}

۲. ابن طفیل در سرآغاز قصه عملاً سخن از دستیابی خود به «ذوقی اندک» به میان می‌آورد، همان چیزی که موجب می‌شود وی این خودآگاهی را به‌دست بیاورد که برای عرضه اسرار حکمت مشرقی ابن سینا صلاحیت دارد. درعین حال تأکید می‌کند که روش او، روش ابن سینا و روش غزالی یا دیگر «فلسفه‌ورزان» عصر او نیست. بلکه آنچه به‌دست آورده - چنانکه خود او می‌گوید - اولاً «از طریق بحث و نظروری» و ثانیاً مشاهده بوده است. غرض ما از تأکید بر این نکته، نفی اثرپذیری ابن طفیل از ابن سینا یا کس دیگر نیست، بلکه آنچه می‌خواهیم بر آن تأکید کنیم این است که به‌رغم تأثیر بیش و کم ابن سینا بر ابن طفیل، و به‌رغم اینکه ابن طفیل در عرضه فلسفه ابن سینا بدون هیچ نقد و مناقشه‌ای، جانب امانت و بی‌طرفی را حفظ کرده، این فیلسوف اندلسی تفکر خود را از مبدئی و معضلی غیر از مبدأ و معضل ابن سینا آغاز کرده است.

هدف شیخ‌الرئیس ادغام دین در فلسفه و ادغام فلسفه در دین و تبدیل آن دو به یک فلسفه دینی بود، یعنی دقیقاً همان چیزی که ابن طفیل آن را در فکر و سلوک و بلندپروازی حی بن یقظان، قهرمان قصه به نمایش گذاشت. چنانکه اشاره کردیم ابن طفیل این فلسفه دینی را از کتاب‌های مختلف ابن سینا اقتباس کرده بود، اما کوشید «عناصر مشرقی» آن را اشکار سازد، عناصری که این فلسفه دینی را عملاً جایگزین دین و فلسفه، هردو، می‌کرد... اما ابن طفیل تنها به توضیح این طریقت، طریقت فلسفی دینی‌ای که حی بن یقظان پیش گرفته بود، اکتفا نکرد بلکه به موازات آن شیوه دیگری، شیوه دین، شیوه وحی را مطرح کرد.

سزاوار گفتن است که فیلسوف اندلسی این هر دو شیوه را، چنانکه در اول فرض کرده بود درنهایت ترک می‌کند. حی بن یقظان از اقطاع سلامان و گروهش مبنی بر اینکه معتقدات دینی آنها صرفاً نمادها و رموزی از حقیقت مستقیم‌اند که عقل کشف می‌کند، درمی‌ماند و به جزیره خود بازمی‌گردد، و این یعنی درماندگی مکتب فلسفی مشرق که با ابن سینا در تلاش خود برای ادغام دین در فلسفه، به اوج خود رسید. بدیلی که ابن طفیل، بلکه مکتب فلسفی مغرب و اندلس، با تمام اعضایش مطرح می‌کند، جداکردن دین از فلسفه است.

این ایده‌ای موجه در بازخوانی‌ای است که از قصه حی بن یقظان پیشنهاد می‌کنیم، که براساس آن اینک به آشکارکردن «عناصر مشرقی» قصه می‌پردازیم.

۱. نخستین چیزی که ابن طفیل در این قصه بیان می‌کند، تعارض بین دو نظریه‌ای است که می‌کوشند چگونگی ظهور حی بن یقظان را در جزیره توضیح دهند (بدینگونه مسأله مربوط است به پیدایی آدمیان بر زمین):

- یک نظریه مستند به روایات شایع است که براساس آن حی بن یقظان فرزند یک ازدواج سَری (= نامشروع) بین مرد و زنی است، که زن از بیم رسوایی فرزند را در صندوقی می‌گذارد و به دریا می‌اندازد و امواج دریا آن را به جزیره‌ای می‌افکند که پای هیچ انسانی به آنجا نرسیده است. آهویی او را پیدا می‌کند و به شیردادن و حمایت وی می‌پردازد (این نظریه ریشه‌ای دینی دارد که انسان را به آدم ارجاع می‌دهد که به سبب ارتکاب گناه از بهشت طرد شده...).

- براساس نظریه دیگر، حی بن یقظان در جزیره به صورت طبیعی و از طریق ترکیب و تخمیر مواد پدید آمد، چیزی که در اندیشه قدیم از آن به «تولد ذاتی» تعبیر شده است.

ابن طفیل هر دو نظریه را ذکر می‌کند، اما بی‌هیچ درنگی بر نظریه اول، به شرح و توضیح نظریه دوم و بیان کیفیت تحقق «تولد ذاتی» می‌پردازد، و درعین حال جنبه «علمی» این نظریه را با تأویل سینایی استوار بر نظریه مابعدالطبیعی فیض درهم می‌آمیزد: حی بن یقظان از پاره گلی پدید آمد که در اثر تخمیر آماده کسب مقومات و صفاتی شد که آن را به «ماده»‌ای مبدل کرد که مستعد پذیرش «صورتی» مناسب با خود از طریق «عقل فعال» و «واهب الصور» گردید، و عملاً «صورت» بشری به این ماده بخشیده شد. در اثر تکامل تدریجی و رشد درونی، این پاره گِل زنده شکل موجود بشری پیدا کرد، موجودی که توانست از طریق تعامل با محیط طبیعی خود اولاً به کمال جسمانی و ثانیاً به کمال روحی - عقلی دست یابد.

آنچه در اینجا باید نظر ما را جلب کند سرشت «علمی» یا «مادی»‌ای نیست که به چشم می‌آید و گویی عنصر سازنده نظریه «تولد ذاتی» است، بلکه چارچوب فلسفی‌ای است که آن را دربر می‌گیرد. درونمایه معرفتی - علمی این نظریه عنصر جدیدی را در خود ندارد، این ایده و جزئیات «علمی» آن از عهد یونانیان شناخته شده بوده لیکن چارچوب فلسفی‌ای که این ایده در آن جای گرفته، همان چیزی است که عملاً دربردارنده عنصر جدیدی است.

چارچوب عامی که این ایده، یعنی ایده «تولد ذاتی» را به کار گرفته، همان نظریه فیض فارابی سینایی است (پاره گِل تخمیر و سپس مستعد قبول صورتی از جانب عقل فعال - واهب الصور شده است). در درون این چارچوب است که ایده جدید نمایان می‌شود، نظریه فیض عملاً متضمن آن است، اما در اینجا است که بدان تصریح شده است - یعنی استغنا، یا امکان پذیر بودن، استغنا از آدم در روند چنین پیدایشی، استغنایی که در همه مراحل که حی بن یقظان در خلال سفر دراز خود به سوی «واجب الوجود» از آنها عبور می‌کند، می‌ماند: استغنای از آدم به عنوان پدر بیولوژیک انسان، استغنای از او را به عنوان پدر روحانی مفرغ عنه فرض می‌کند، یعنی به عنوان پیامبر، و از همینجاست که نبوت موضوعیت نخواهد داشت، یا لاقل غیر ضروری خواهد بود.^{۴۸}

این یکی از عناصر اساسی «حکمت مشرقی» سینایی است، عنصری که توضیح می‌دهد چرا ابن سینا نظریه فارابی را در نبوت، در ارتباط با طرح مدینه فاضله مَهمل نهاد، یا نزدیک بود چنین کند. وقتی می‌گوییم ابن سینا نظریه فارابی را در باب نبوت مَهمل نهاد به این معنا نیست که وی در کتاب‌های خود از نبوت سخنی به میان نیاورده است، بلکه منظورمان اساساً این است که او، همچون فارابی، نظریه نبوت را به عنصر بنیادی منظومه فلسفی خود مبدل نکرد. به عبارت دیگر مسأله نبوت از جمله عناصری است که در درون ساختمان جدیدی که ابن سینا از منظومه فلسفی فارابی عرضه کرد، به سایه افکنده شد، به این معنی که نبوت عنصری از عناصر فلسفه مشرقی ابن سینا محسوب نشد.

«فلسفه مشرقی» به عنوان بدیل نبوت چه چیزی عرضه می‌کند؟ در اینجا به عنصر بنیادینی می‌رسیم که عملاً «راز و رمز» این فلسفه را می‌گشاید، یعنی اجرام سماوی که میانجی بین انسان و واجب‌الوجودند... اینک به تفصیل آن می‌پردازیم.

۲. ابن طفیل پس از شرح و توضیح نظریه «تولد ذاتی» و حل مشکل تغذیه حی بن یقظان با فرض وجود آهوپی که شیردادن و رسیدگی به حال او و وفق دادنش با عالم حیوانی و گیاهی را برعهده می‌گیرد... به شرح و بیان این نکات می‌پردازد که حی بن یقظان چگونه از ذات خود همچون «چیزی» متفاوت با محیطش آگاه می‌شود و نیز اینکه وی چگونه از یک سو با به کار انداختن حواس خود میان جسم و نفس خود تمایز می‌یابد، و از سوی دیگر چگونه به گُنه آگاهی درونی خود پی می‌برد. حی به این طریق می‌تواند «من» درونی خود، من شناسای خود را بسازد و از موجودی که نفس خود را از خلال عالم و به واسطه آن بنا می‌کند تبدیل شود به موجودی که عالم را می‌سازد و از طریق «من» ویژه‌اش آن را بازسازی می‌کند، آنچه او را در این مسیر راهنمایی می‌کند بلندپروازی او در کشف مجهولات و پیشتر از همه و در رأس آنها، سرچشمه هستی و علت و غایت آن است.

حی بن یقظان از خلال تجربه محیط خود قادر می‌شود نخست طبیعت (خلاصه معارفی که در ضمن طبیعیات ابن سینا صورت تألیف یافته) را بشناسد و سپس ماورای طبیعت (خلاصه آرا و عقایدی که ابن سینا در الهیات خود گنجانده) را، و اینجاست که به خوض و غور در تجربه دیگری نایل می‌شود. اسرار طبیعت را کشف می‌کند و از طریق آن پی به وجود مبدأ این هستی می‌برد، و با همه قوا به این مبدأ رو می‌کند، به واجب‌الوجود، و آثار صنع او را: حُسن و جمال او را، در هر چیز می‌بیند، و آتش شوقش به سوی او زیانه می‌کشد و سفر خود را به مقصد حضرت او آغاز می‌کند.

اینجا باز با «اجرام سماوی» مواجه می‌شویم، با ستارگان و افلاکی که وی از آنها مبدئی ساخت برای حرکت خود به سوی واجب‌الوجود: «به قوت دریافت که آنها (ستارگان و افلاک) را به جز اجسام، ذواتی است که موجود واجب‌الوجود را می‌شناسند...» و از آنجا که خود او ذاتی شبیه به این ذوات (= نفس) داشت پی برد که «به شدت مانند اجسام سماوی است» و از اینرو «باید بدانان تشبّه جوید و به کارهای آنان اقتدا کند و همچون آنان جهد و تلاش ورزد»، خاصه

اینکه پیشتر دریافته بود که با تمام وجود به واجب‌الوجود متوجه شده و پیوسته به تأمل در او و تشبیه به او پرداخته است.

آنچه در سفر حئی جلب نظر می‌کند، اصرار و الحاح اوست به تشبیه‌جویی به اجرام سماوی و بیان انواع و کیفیت‌های آنها، چیزی که ما را در برابر ایده‌ای عارضی قرار نمی‌دهد، بلکه در برابر عقیده‌ی دینی دارای راه و رسم منظمی قرار می‌دهد که مبتنی بر تعظیم ستارگان، بلکه پرستش آنهاست... و بدینگونه:

از آنجا که اجرام سماوی، نورانی و پاکند و حرکتی دورانی دارند، پاره‌ای بر حول مرکز خود و پاره‌ای بر حول مرکزهایی دیگر... حئی بن یقظان خود را ملزم به تشبیه به آنها در همه این جهات می‌کند، از اینرو به جد به غسل و طهارت، و انجام حرکات دورانی می‌پردازد: «گاه بر گرد جزیره می‌گردد و اطراف و اکناف آن را سیاحت می‌کند و گاه هم دور خانه خود می‌چرخد یا یکی از پشته‌ها، و گاهی هم بر گرد خود طواف می‌کند». و از آنجا که اجرام سماوی سرچشمه خیراند و به عالم زمینی ما مایه حیات یعنی آب و نور و بادها را می‌بخشند... از این حیث نیز خود را ملزم به تشبیه به اجرام سماوی می‌بیند و لذا جز به کار خیر نمی‌پردازد و می‌کوشد سلوک او در قبال اشیاء طبیعی مبتنی بر فعل خیر باشد، و از همین‌رو باعث ضرر و زیان گیاه و جانوران نمی‌شود و جز به اندازه‌ای که برای حفظ حیاتش لازم است چیزی نمی‌خورد.

و از آنجا که اجرام سماوی پیوسته واجب‌الوجود را نظاره می‌کنند. «از او روی برنمی‌تابند و در آرزوی اویند و به فرمان او تصرف می‌کنند و در تکمیل اراده او به بیگاری کشیده شده‌اند و جز به مشیت و در قبضه قدرت او به جنبش در نمی‌آیند» حئی بن یقظان از این حیث نیز به آنها تشبیه می‌جوید، بدینگونه «پیوسته به تأمل و تفکر در این موجود واجب‌الوجود مشغول می‌شود» درحالی که تمامی روابط خود را با عالم حس قطع می‌کند تا بتواند به مقام «فنا» تام نایل شود.

در روند «فنا» که عبارت است از «استغراق تام» در مشاهده حق، حئی بن یقظان به جزئیات و تفصیل عالم روحانی آگاه و سپس به نظاره فلک اعلی مشغول شد «و ذاتی دید مبرا از ماده که نه ذات یگانه حق بود و نه عین نفس فلک اعلی و از این هردو جدا بود و گویی سیمای خورشید بود که در آینه‌ای از آینه‌های صیقلی می‌تابید، اما نه خورشید بود و نه آینه و نه جز این دو». آنگاه مشاهده‌اش سیر نزولی می‌یابد، پاگذر از افلاک و ستارگان، و به همان صورت، تا اینکه «منتهی شد به عالم کون و فساد که تماماً در حشو فلک قمر جای گرفته». در اینجا، در فلک قمر، ذواتی (= نفوسی) را مشاهده کرد که به مشاهده دائم متنعم بودند، سعادت کامل داشتند و درواقع همان نفوس بهشتیان بودند، و ذوات دیگری دید که دچار شقاوت بودند، آنها را در رنجی دید «ناگذشتنی و حسرتی ناستردنی و عذاب حق پیرامون آنها گرفته و به آتش دوری و محجوبی سوخته... هم در آن مقام جز این ذات معذب، ذواتی دید که پیدا می‌گردید و نیست می‌شد و فراهم می‌آمد و از هم می‌گسیخت و ثبات و استقرار نداشت، پس در آن به تأمل پرداخت و ژرف درنگ‌ریست، هولی دید عظیم و کاری دشوار و آفرینشی به شتاب و حکم‌های سخت و درشت و ساختن و روح دمیدن و صورت ایجاد بخشیدن و بازستردن و نسخ کردن که به ناگاه درنگی اندک

کرد و حواس بدو بازگشت و از آن مقام درلغزید و عالم محسوس درنظرش پدیدار گشت و عالم الهی ناپیدا شد...». در سیر نزولی خود به بهشت و دوزخ می‌گذرد و سرنوشت نفوس عالم عامل، نفوس عالم ناقص العمل، و نفوس جاهل را می‌بیند... و آنها را چنان می‌یابد که ابن سینا صاحب فلسفه مشرقی از آنها سخن گفته بود.

بقیه این قصه مشهور است و لذا از نقل آن صرف نظر می‌کنیم و بار دیگر تأکید می‌کنیم که «راز» حقیقی‌ای که ابن طفیل در این قصه کشف می‌کند، همانا مشاهدات حی بن یقظان در فلک اعلی و در سیر نزولی با عبور از افلاک دنیا نیست، راز، تمام راز در «میانجی» ای است که به او قدرت عبور از گودالی را می‌دهد که عالم تحت‌القمر را از عالم «حضرت الهی» جدا می‌سازد. ایده «مشاهده» ایده‌ای صوفیانه است و فی حد ذاته چیز جدیدی نیست، آنچه حی بن یقظان مشاهده می‌کند، جزئاً یا کلاً خارج از قلمرو آرای ابن سینا که در کتاب‌های گوناگونش درباره عقول عشره و نظریه سعادت و سرنوشت نفس بشری می‌خوانیم نیست. اما اجرام سماوی – یعنی ستارگان – را واسطه رسیدن به واجب‌الوجود قراردادن از طریق تشبیه به آنها و اجرای مراسم ویژه برای این کار یا ملهم از آن، این حقیقتاً چیز جدیدی است، این همان رازی است که ابن طفیل کشف کرد، چیزی که به آسانی، به ما امکان می‌دهد که حقیقت «فلسفه مشرقی» را از اصل حقیقی مشرقی‌اش بشناسیم. پیش از تحلیل این اصل، نگاهی اجمالی به عناصری که یاد شد می‌اندازیم.

اگر بخواهیم عناصری را که تاکنون در باب «فلسفه مشرقی» سینایی نشان داده‌ایم، حول یک عنصر و عامل بنیادین متمرکز کنیم، این عنصر چیزی جز «اجرام سماوی» نخواهد بود. این عنصر است که عناصر پیشگفته را تفسیر می‌کند و به آنها نقشی را که باید ایفا کنند می‌بخشد و این چیزی است که خود را بر هر الگویی که بخواهیم از این فلسفه مشرقی ارائه کنیم تحمیل می‌کند. این نکته که اجرام سماوی علاوه بر قوه تعقل، دارای قوه حس و تخیل نیز هستند – که چنانکه دیدیم ابن سینا بر آن اصرار داشت – به این معناست که اجرام سماوی نقش میانجی بین خداوند واجب‌الوجود و عالم ماتحت‌القمر، عالم زمین را ایفا می‌کنند و با قوه تخیل «در ما تأثیر می‌کنند» یعنی پیوسته به ما متصلند، و با قوه تعقل خود به واجب‌الوجود عشق می‌ورزند و در نتیجه دائماً با او اتصال دارند.

و اما عقل فعال – در حکمت مشرقی – بخشی از اجرام سماوی، و عقلی از جمله عقول آن است و با مفهوم «ملاک وحی» در دین، چنانکه از برخی عبارات ابن سینا برمی‌آید هیچ ارتباطی ندارد، زیرا گفتیم اینگونه نوشته‌های ابن سینا برای «عامه متفلسفه» فراهم شده، و نشان‌دهنده آرای حقیقی وی نیست. مفهوم «ملاک وحی» در معنای دینی‌اش، آن «برانگیخته» از سوی خداست که گاه در محضر نبی حاضر و گاه غایب می‌شود، و جز با شخص نبی با هیچ‌کس از ابنای بشر پیوند برقرار نمی‌کند. اما عقل فعال در تصور «حکمت مشرقی» دائم‌الحضور والاتصال است، اما نه به نبی، بلکه به همه ابنای بشر. شیخ‌الرئیس می‌گوید: «مشرقیان برآنند که کمال یافتن به علم، با اتصال بالفعل به عقل فعال فراهم می‌آید و آنگاه که این ملکه (ملکه اتصال به آن) را

حاصل کردیم و برای برقرارکردن پیوند با آن، هر زمان که بخواهیم، مانعی وجود نداشته باشد، در این صورت عقل فعال از آن چیزها نیست که گاه آن را حضور و گاه غیبت باشد، بلکه همواره خود حاضر است و این ما هستیم که با روی آوردن به امور دیگر از آن غایب می شویم، و آنگاه که بخواهیم آن را حاضر می کنیم».^{۴۹}

این نکته مؤید مطلبی است که قبلاً گفتیم مبنی بر اینکه فلسفه مشرقی به هیچ وجه نیاز به نبوت ندارد زیرا اتصال، چنانکه دیدیم، منحصر به شخص خاصی، که عبارت از نبی و رسول باشد نیست، بلکه باب آن بر همه مفتوح است: عقل فعال پیوسته حاضر است و ما «آنگاه که بخواهیم آن را حاضر می کنیم».

همچنین روشن می شود که فلسفه مشرقی سینایی تاجه مایه به مسأله نفس توجه ویژه مبذول می دارد. براین اساس، نفس بشری از جنس نفوس اجرام سماوی است یا لاقلاً باید مبدل به اجرام سماوی شود. درست است که ابن سینا به روشنی و وضوح به نظریه افلاطون در باب نفس گرایش ندارد، وی آنچنانکه افلاطون می گوید قبول ندارد که نفس پیش از بدن به وجود آمده باشد، لیکن در قصیده عینیه خود می گوید نفس از «محل ارفع» یعنی آسمان، «ناخشنود» به سوی انسان «هبوط کرد»، کمااینکه خاطرنشان می سازد که نفس، عالم سماوی خود را به یاد می آورد. درحقیقت آرا و عقاید مشرقی و ویژه ابن سینا در باب نفس، در آن واحد هم با آنچه در این باب در کتاب های عمومی اش نظیر شفاء آورده و هم با آرای افلاطون، تفاوت دارد و درعین حال از آرای ارسطو در این باب نیز بسیار دور است. از ابن سینا بشنویم که در شرح خود بر *اثولوجیا* – درحالی که سخنی به صاحب *اثولوجیا* نسبت می دهد که نه به تصریح و نه به تلمیح، از او صادر نشده – می گوید: «نفوسی که از بدن ها جدا می شوند خالی از نوعی غشا و پرده نیستند، و نیازمند نوعی بدن اند که با آن رابطه داشته باشند و اگر به کمال عقلی دست یابند با آن بدن ها باقی بمانند، مانعی وجود ندارد که اجسام سماوی، بجز نفوس خود، از نفوس دیگری نیز به نوعی استفاده کنند، نفس آنگاه که در این بدن قوه اش به کمال خود رسید، به سبب ضرورتی یا نیازی، این شایستگی را دارد که بدن بزرگوارتر و شریف تری را به کار گیرد».^{۵۰}

بدینگونه شیخ الرئیس در این مطلب صریح است که نفوس بشری چون قوه عقلی خود را به واسطه بدن بشری کمال بخشیدند، این بدن را ترک می کنند و برای استفاده از بدنی جدید، بزرگوارتر و شریف تر، به یک جسم سماوی معین، به آسمان صعود می کنند. اما این تمام مطلب نیست، بلکه بالاتر از این، رابطه نفوس بشری با اجسام سماوی، به قبل از حلول آنها در بدن بشری برمی گردد. شیخ الرئیس بر آن است که نفوس ما بعید نیست که با اجسام سماوی ارتباط داشته باشد و حتی با نفس سماوی نیز بتوانیم در خواب و غیر آن ارتباط برقرار کنیم و جزئیات و تفصیلات را از آن اخذ کنیم.^{۵۱*}

آیا اینک نیاز داریم که «سعادت» را با اجرام سماوی مرتبط بدانیم؟ «فلسفه مشرقی» چیزی به جز «فلسفه سعادت» نیست، سعادت نفوسی که از بدن های بشری جدا می شوند و از زندگی در

جوار نفوس سماوی ای برخوردارند که پیوسته با عقل فعال در پیوندند و روی به تأمل در واجب‌الوجود دارند و در جمال و بهای حضرت حق غرقه‌اند... این فلسفه در واقع فلسفه «حیات اخروی» است که فیلسوف مشرقی - یا بهتر است بگوییم: فیلسوف اشرافی - آن را در همین حیات دنیوی احیا می‌کند...

۴. سرچشمه مشرقی فلسفه مشرقی ابن سینا، دو جریان در فلسفه نوافلاطونی

در صفحات گذشته کوشیدیم عناصر مشرقی پراکنده در الگویی که ابن سینا از منظومه فکری فارابی ارائه کرده و در باب آن گفته بود: آن کس که به زیرکی آن را بخواند مستغنی از هر کتاب دیگری است که در حکمت مشرقی تألیف شده است، به دست آوریم. سپس به تحلیل الگوی نمونه‌ای پرداختیم که ابن طفیل از همین حکمت مشرقی در قصه‌ی حی بن یقظان ارائه کرده بود. همچنین نشان دادیم که ابن طفیل نه فقط از عناصر «فلسفه مشرقی» سینایی پرده برگرفت بلکه همچنین تلاش کرد راز و رمز آن را به شکلی حل کند که مؤید نکته‌ای بود که ابن رشد در باب سینائیان همعصر خود روایت کرده است. سپس نتایج به دست آمده را به کمک پاره‌ای از عبارات خود ابن سینا تحکیم کردیم که بر درستی رویکردی که اتخاذ کرده‌ایم از طریق تأکید بر نتایجی که از اینجا و آنجا به چنگ آورده‌ایم صحه می‌گذارد، نتایجی که اگر تنها با عبارات ابن سینا مواجه بودیم به دست نمی‌آمد، یعنی بدون کمک گرفتن از آن چیزی که در مقدمه این پژوهش آن را «بازخوانی غیرمستقیم» خواندیم... و سرانجام تلاش کردیم این عناصر را به شکل ترکیبی ساختاری درآوریم که سعی دارد درحالی که ساختمان عمومی منظومه فکری فارابی را به عنوان زمینه اخذ کرده، رابطه بین اجزای آن را با محور قراردادن عنصر بنیادین آن نشان دهد.

همچنین، وقتی به جستجوی «سرچشمه» مشرقی فلسفه مشرقی سینایی می‌رویم، خویشتن را نه دربرابر عناصر پراکنده جدا افتاده‌ای می‌بینیم که می‌توان آنها را به هر سمت و سویی جهت بخشید، بلکه دربرابر ساختاری شبه کامل قرار گرفته‌ایم که باید ساختاری مشابه آن پیدا کنیم که صلاحیت داشته باشد به عنوان ساختار مادر آن تلقی شود. راهنمای ما در روند این جستجو چیزی است که آن را «عنصر مرکزی» می‌خوانیم. یعنی عنصری که عناصر دیگر را حول آن گرد می‌آوریم، آن چیزی که به تنهایی این وظیفه را می‌پذیرد و آن را از «اجرام سماوی» تلقی می‌کند، آنچنان که حی بن یقظان و خود ابن سینا آن را تلقی می‌کردند. این «ساختار مادر» مطلوب را در کجا می‌توانیم پیدا کنیم؟

الف. مکتب حران، و مابعدالطبیعه مبتنی بر فیض

خوشبختانه کتاب‌های مربوط به میراث اسلامی چیزهایی را برای ما حفظ کرده‌اند که در بحث حاضر به کمک ما می‌آید. چیزهایی که شهرستانی در الملل والنحل آورده به علاوه آنچه ابن‌الندیم و دیگران در باب عقیده و فلسفه صابئیان «روح‌باور» آورده‌اند ما را دربرابر ساختار فکری، فلسفی و دینی‌ای قرار می‌دهد که خود را به اصرار، به مثابه ساختار مادری عرضه می‌کند که «فلسفه

مشرقی» سینایی از آن سرچشمه گرفته است، در ادامه این نوشته به ارائه اطلاعاتی می‌پردازیم که در این زمینه واجد دلالت ویژه‌ای هستند:

- روح‌باوران صابئی مذهب اجرام سماوی را خدایانی می‌پنداشتند که در امور عالم زمینی تصرف می‌کنند: باد و باران و سرما و گرما و فرایند کون و فساد، چه در عالم جمادات یا نباتات یا حیوانات و یا انسان‌ها، همگی ناشی از فعل و تدبیر اجرام سماوی - یعنی خدایان‌اند، که از نظر آنان واسطه و میانجی بین خداوند و انسان محسوب می‌شوند و آنان همچون حی‌بن یقظان این اجرام سماوی را بزرگ می‌دارند و به آنان تقرب و تشبیه می‌جویند.

- از اینجاست که آنان هیچ ضرورتی در وجود نبوت و رسالت‌های الهی نمی‌بینند. زیرا مردمان را در زمینه امکان اتصال به عالم علوی برابر می‌دانند. از این رو منکر نبوت‌اند و آدم را پدر بشریت نمی‌دانند بلکه چنانکه ابن‌طفیل شرح می‌دهد قایل به خلقت طبیعی‌اند.

- راه پیوند برقرارکردن با اجرام سماوی - خدایان، عبارت از تطهیر نفس و واداشتن آن به ترک محسوسات و شهوات است. منبع مستقیم نظریه ابن‌سینا در باب نفس و روحانیت آن را باید در معتقدات دینی و فلسفی این روح‌باوران صابئی مذهب حزان پیدا کرد.

- دیگر آرای ابن‌سینا را نیز باید به این موارد یادشده افزود: عقیده وی در باب قدم عالم (حدوث ذاتی و قدم زمانی و مفهوم «موجبیّت ذاتی»، به معنی اینکه «صدور نه بر سبیل قصد و اختیار»، بلکه صدور ضروری‌ای که مشابه است با صدور شعاع‌ها از خورشید) و رأی او در باب سعادت و نفس و خیر و شر... همگی دارای اصل و نسب، یا اشباه و نظایری در آرا و عقاید حرانیان‌اند.

در مجموع می‌توان گفت تشابه بین عناصر «فلسفه مشرقی» سینایی با عناصر هم‌عرض آن در فلسفه دینی حرانیان واقعاً گسترده است، به اندازه‌ای که به ما اجازه می‌دهد به وجود تطابق شبه تام بین ساختار فکر فلسفی دینی حرانیان و «فلسفه مشرقی» به عنوان منظومه‌ای دینی فلسفی قایل شویم. ما این تطابق را، شبه تام وصف کردیم، تنها به این دلیل که ابن‌سینا این فلسفه را از منظر اسلامی مطرح می‌کند درحالی که حرانیان، با اینکه قایل به توحید بودند، ستارگان را می‌پرستیدند.

در هر حال تأثیر مکتب حران منحصر به ابن‌سینا نبود، بلکه بسیاری از عناصر فرهنگی‌ای که به شکلی از اشکال با فکر فلسفی و دینی در اسلام مواجه شد به مدرسه حران برمی‌گردد، یا لاقلاً این مکتب جزء عناصر اساسی آن بوده‌اند.^{۵۲}

این نکته را در اندیشه اخوان‌الصفّا نیز به روشنی می‌یابیم که صراحتاً در رسائل اعلام می‌کردند که هدفشان جمع بین «شریعت نبوی اسلامی» با آن چیزی است که از آن به «عبادت فلسفی الهی» تعبیر می‌کردند و آن را به «عادی‌مون» برمی‌گرداندند. اخوان‌الصفّا به تصویری از هستی متمایل بودند که در کل با فلسفه دینی حرانیان مطابقت داشت و نظیر آنان قایل به روحانیت ستارگان و تأثیر آنها و سحر و اختراگویی و دیگر علوم «سری» بودند که در فلسفه دینی حرانیان مشروعیت «عقلی» یافته بود.^{۵۳}

تأثیر هرمسیانِ حرانی را در شیعه و خاصه اسماعیلیان که دیگر جای شکی در نسبت رسائل اخوان الصفا به آنان وجود ندارد نیز می‌بینیم. چنانکه کرین می‌گوید شیعه نخستین کسانی بودند که در اسلام «گرایش هرمسی» پیدا کردند و هرمس‌گرایی در بین آنان به‌عنوان «یک حکمت لدئی یا فلسفه نبوی» ظهور یافت.^{۵۴}

تأثیر اندیشهٔ حرانیان را به‌وضوح در نزد کندی و آرای فلسفی او هم می‌توان دید. وی تقدیر و تکریم خود را در مورد عقیدهٔ حرانیان پنهان نمی‌کند، ابن‌الندیم یادآور شده است که کندی گفته است که «کتابی دیده است که این قوم (= حرانیان) بدان اعتراف دارند و آن عقاید هرمس در باب توحید است که برای پسرش نوشته» و بر آن است که این کتاب نشان می‌دهد «که تاچه حد به توحید توجه داشته و فیلسوف هراندازه خود را به تعب اندازد ناگزیر از مراجعه و قول به آن است».^{۵۴}

در باب زکریای رازی طبیب نیز بیشتر تاریخ‌نگاران قدیم فکر فلسفی در اسلام بر آن‌اند که وی اجمالاً و تفصیلاً به عقاید و مذهب حرانی متمایل است. تأثیر روح‌باوران صائبی مذهب حرانی در همهٔ آرای علمی و فلسفی وی (قول به قدمای خمسه، انکار نبوت، قول به روحانیت نفس و ستارگان...) نمایان است.

گذشته از این وی کتابی در باب عقیده و مسلک حرانیان نوشته بوده که مرجع مهمی در این موضوع محسوب می‌شده و مایهٔ تأسف است که از میان رفته، و بعید نیست که ازجمله مراجعی بوده که ابن‌سینا فلسفهٔ مشرقی خود را از آن اقتباس کرده است. در هر حال تأثیر رازی بر ابن‌سینا به اندازه‌ای است که توجه را جلب می‌کند.

اندیشهٔ تسنن و تصوف نیز به‌رغم دشمنی با فلسفه و فیلسوفان، از تأثیر حرانیان در امان نمانده است. اهل سنت، عموماً، تأویلات دارای منبعِ هرمسیِ حرانی را در باب کثیری از جنبه‌های حیات معنوی اسلام پذیرفته و «هرمس» را پیامبر دانسته‌اند و نام ادريس نبی را به او داده‌اند، چنانکه اغاثادیمون را شیث نبی تلقی کرده‌اند. صوفیان اشراقی هم در بسیاری از آنچه از آن به «مشاهدات» تعبیر می‌کنند به روشنی تحت تأثیر فکر حرانی‌اند.

وقتی به فارابی و ابن‌سینا می‌رسیم تأثیر فلسفهٔ دینی حرانی را در مهمترین عنصری که منظومه‌های فلسفی مشترک آنها بر آن مبتنی است، یعنی نظریهٔ فیض و عقول عشره، به وضوح ملاحظه می‌کنیم. پیش از این دکتر جبور عبدالنور تحقیقی در موضوع رابطهٔ نظریهٔ فیض فارابی با فلسفهٔ صابثیان حران نوشته (مجلهٔ الکتاب المصریه، ۱۹۴۶)، دارالمعارف) و در آن تأکید کرده «که فارابی آنگاه که به ارائهٔ نظریهٔ فیض می‌پردازد، از اصولی که افلوطین وضع کرده بود پا فراتر می‌گذارد و در سلسلهٔ روحانیات یا عقول مفارق، چنانکه او می‌نامد، قایل به چیزی می‌شود که با آنچه اسکندرانیان در این باب قایل بودند شباهتی ندارد، توجه به عقاید حرانیان این اختلاف نظر را روشن می‌دارد» و نیز می‌گوید: «تباینی که بین افلوطین و فارابی وجود دارد چنانکه برای ما روشن شده، باز می‌گردد به تأثیر فکر صابثیان، بنا به گفتهٔ کل کسانی که در باب عقیدهٔ فارابی و تألیفات او پژوهش کرده‌اند فارابی چیزی از افلاطون نگرفته است بلکه از حرانیان اخذ و در دریافت فیض از طرح و نقشهٔ آنان تبعیت کرده است. این عقول مفارق؛ ملائکه یا روحانیات،

براساس نامگذاری حرانیان، در نزد هر دو گروه به این صفات ممتازند: جواهری بدون ماده و هیولی هستند و در امور عالم زمینی تصرف می‌کنند (...) و در نزد هر دو گروه واجد پیکرهایی علوی و یا ستارگان رونده‌اند که در نزد آنان به مثابه بدن برای روح انسانی‌اند...»^{۵۶}

چگونه و چرا مکتب حران و فلسفه دینی آن چنین تأثیر گسترده‌ای بر فکر فلسفی در اسلام گذاشته است؟ و ویژگی رابطه آن با «فلسفه شرقی» سینایی چیست؟

در باب بخش اول از سؤال اول اینقدر کفایت می‌کنند که به مشارکت گسترده مترجمان حرانی در انتقال علوم فلسفی و تدریس آنها از شروع نهضت ترجمه اشاره کنیم. براساس قصه مشهوری که ابن‌الندیم در الفهرست آورده، حرانیان در عهد مأمون نام صابئه را بر خود نهادند، تا بدینوسیله حق حضور خود را در جامعه اسلامی، به‌عنوان اهل یک دین رسمی، با توجه به اینکه قرآن آنان را چنین تلقی کرده، تضمین کنند.

این مترجمان و دانشمندان حرانی به ترجمه و نقل علوم فلسفی به زبان عربی و تدریس آنها دست زدند و طبیعی می‌نماید که در طی روند ترجمه و تدریس، آرا و نظریات فلسفی خاص خود را منتشر ساخته باشند. به عبارت دیگر در آن واحد به بازخوانی فلسفه یونانی و دین اسلام، از طریق فلسفه دینی خود می‌پرداختند، کاری که مستلزم نفوذ دادن عناصر و مفاهیم حرانی به اندیشه عربی اسلامی بود، خاصه اینکه این حرانیان از جمله اقلیت‌های اندکی بودند که به سبب کثرت علم و سلوک و رفتار درست و راضی بودن از وضعیت خود به عنوان اقلیتی که مطالباتی ندارد به آنها به چشم اعتماد و اطمینان و احترام و تقدیر بسیار نگریسته می‌شد. به نظر می‌رسد مسأله به روند ناآگاهانه «نفوذ دادن» ختم نمی‌شد، بلکه آنان در مابعدالطبیعه قرآنی، چیزی مشابه تصور خود از هستی می‌دیدند، و فقط مصطلحات فرق می‌کرد، از جمله مثلاً ثابت بن قره، که از مترجمان و دانشمندان بزرگ حرانی بود «شهرت داشت به اینکه افلاک و ستارگان را همان ملائکه می‌دانست». این حرانیان تلاش می‌کردند مصطلحات قرآنی را به مصطلحات حرانی ترجمه کنند، چیزی که فیلسوفان مسلمان شرق جهان اسلام در سطح گسترده‌ای بدان گرایش داشتند، و به عبارت عام‌تر می‌توان گفت فلسفه دینی حرانی در قلمرو فکر فلسفی اسلام همان نقشی را تقریباً ایفا کرد که اسرائیلیات در حوزه تفکر و حدیث.

چه چیزی به فلسفه دینی حرانی آن مایه قدرت بخشید که چنین نقشی را ایفا کند؟ این بخش دوم سؤالی است که پیشتر مطرح کردیم. برای پیدا کردن جواب لازم است اندکی به قبل برگردیم، خاصه به مکتب حران پیش از اسلام و سپس عصر ترجمه.



شهر حران، که در قدیم Carrhae خوانده می‌شد در بین‌النهرین در عراق علیا (اکنون در ترکیه نزدیک مرزهای سوریه) قرار دارد. این شهر از اوایل میلاد از حیث نهادهای علمی‌اش شهرت داشت تا جایی که به یک پایتخت علمی جهانی مبدل شد. در این شهر علم‌الفلک بابلی با «حکمت» پارسی و فلسفه یونانی تلاقی کرد و از اینرو مرکز هرمس‌گرایی و یکی از مراکز اولیه فلسفه نوافلاطونی گردید.

با فتوحات اسکندر، فلسفه یونانیان به حران و دیگر مراکز فرهنگی شمال سوریه و عراق و ایران انتقال یافت و تا بعد از ظهور اسلام این روند ادامه پیدا کرد. مهمترین چیزی که شهر حران را از دیگر مراکز فرهنگی مشابه متمایز می ساخت در برداشتن بازمانده های دین و علوم بابلیان و دین کلدانیان و نیز دور ماندن از دامنه تأثیر مسیحیت، پس از مسیحی شدن جهان یونانی بود. به این معنا که:

- از آن رو که مکتب حران، طی چندین سده از گرایش مشائی به دور ماند، بدین سبب که احتمالاً نوشته های معلم اول جز هنگام انتقال «مجلس تعلیم» در طی سفر مشهورش «از اسکندریه به بغداد» به حران وارد نشده بود.^{۵۷} از این گذشته نوشته های ارسطو در سده های نخستین بعد از میلاد بود که گردآوری و منتشر شد، یعنی بیش از چهار سده بعد از فتوحات اسکندر. بدینگونه، انتظار می رود، بلکه باید تأکید کرد که فرهنگ یونانی ای که طی چندین سده در حران وطن کرد عبارت از اندیشه یونانی پیش از ارسطو بود، به ویژه اندیشه فیثاغورسی و افلاطونی. - از سوی دیگر مکتب حران در مطالعات فلسفی، تحت تأثیر تأویلات مسیحی مشربی نبود که اسکندریه با آن آشنایی داشت، و هم دیگر مکاتبی که مسیحیان شریانی در سوریه تأسیس کردند یا در آنها به فعالیت می پرداختند. در مقابل، پژوهش های فلسفی در حران باید تحت تأثیر فرهنگ محلی و دیانت آنجا که مبتنی بر تقدیس و عبادت ستارگان بود و افزون بر آن تحت تأثیر علوم بابلی و اندیشه ایرانی منتقل شده به آنجا، قرار گرفته باشد.

بدینگونه: پدیدار شدن فلسفه ای دینی که بین روح باوری افلاطونی و علم الفلک بابلی و عرفان ایرانی جمع کرده باشد و چیزی را که تحت عنوان «روح شرقی» شهرت دارد برای خود حفظ کند، از نظر ما چیزی نیست جز اُس و اساس ثابت فکر دینی شرق نزدیک: یعنی عقیده توحید. صابئیان حران بر رغم آنکه اجرام سماوی را به عنوان خدایانی تلقی می کردند که میانجی بین خدا و جهان اند قابل به توحید بودند.

بدینگونه، مسأله مربوط به ساختار فکری مناسبی است که بدون تصادم زیاد، با ساختار فکر دینی در اسلام که سپس ظاهر می شود، به تعامل پردازد، چیزی که عناصر ثابت و متغیر آن در طی گذار از دیالکتیک کلامی ای که در اندیشه ایرانی و حرانی نقش مهمی ایفا می کرد تبلور می یافت.

این ساختار فکری، فلسفی - دینی، که سرشت خاص مکتب حران را حفظ کرد، ویژگی بارزی را تا بعد از ظهور اسلام استمرار بخشید و آن چیزی نبود جز جریانی در درون یک ساختار عام تر و گشوده تر، منظورمان آن چیزی است که از آن به «نوافلاطونی» تعبیر می شود که از آغاز سده دوم میلادی تمام قلمرو فکری واقع در دو حد سوریه و خراسان را فرا گرفت، و چنانکه خواهیم دید در طی آن عقیده توحیدی موسی با فلسفه افلاطون، به شکل رایج آن، و اندیشه ایرانی و دیانت صابئی درهم آمیخت.

این، در واقع فکر «نوافلاطونی» در هیأت «مشرقی» اصلی آن است که اینک باید به بیان عناصر سازنده و از همینجا، رابطه آن با فلسفه مشرقی سینیایی پردازیم.

ب. فکر نوافلاطونی: دو جریان: مشرقی و مغربی

در تاریخ فلسفه، فلسفه نوافلاطونی به افلوپین شناخته می‌شود و روم، منبع و سرچشمه این نوع فلسفه است. این همه مطلب نیست، بلکه باید گفت افلوپین «یا همه مکاتب دیگر تفاوت عمده دارد، و او را باید در جریانی قرار داد که او نقطه شروع و نقطه پایان آن محسوب می‌شود، که همان جریان نوافلاطونی است».^{۵۸}

عقیده رایج در باب فکر «نوافلاطونی» همین است و خود آن جزو یک دیدگاه اروپاگراست که پژوهندگان عرب معاصر، یا لاقلاً برخی از آنان، بدون آگاهی بدان گرویده‌اند. بی‌گمان تاریخی که زیر فشار چنین دیدگاهی نوشته شود تاریخی اروپایی است، هرچند غیراروپاییان آن را «نوشته باشند».

درست است که افلوپین در فکر «نوافلاطونی» شخصیت بارز و درخشانی محسوب می‌شود اما بی‌شک ظهور یک شخصیت تاریخی فقط منوط به خود آن شخصیت نیست، بلکه همچنین در گرو عمل شاگردان وی و مورخانی است که تاریخ او را می‌نویسند. انگشت‌نهادن بر افلوپین در تاریخ فلسفه اروپامدار، روند ایدئولوژیکی است که هدف از آن بستن پلی «ضروری» است برای مرتبط کردن «جهان رومی» به «فکر یونانی» از یک سو و مسیحیت به فلسفه از سوی دیگر، و این برای «اثبات» نوعی پیوستگی موهوم در تاریخ سیاسی و فکری اروپاست، «پیوستگی» ای که با ظهور هگل به «امر مطلق» مبدل می‌شود که در فرایند صیوروت «ایده» تحقق می‌یابد (ایده و فکر اروپایی، زیرا دیگر ایده‌ها و افکار در حساب نمی‌آیند...).

از قیدهای تاریخ اروپامحور باید رها شویم، تاریخی که تمدن غرب را منظومه مرجع فرض می‌کند، و باید به مسأله از چشم شرقی نگاه کنیم. در این صورت چیزها خواهیم دید که دیگران نمی‌بینند و باید تأکید کنیم که ما هم همه آنچه را دیگران می‌بینند قادر به دیدن نیستیم.

اینک به «پدیده افلوپین‌گرایی» می‌پردازیم، افلوپینی که تاریخ فلسفه اروپامحور عرضه می‌کند. خواهیم دید که شخصی که در تاریخ اندیشه اروپایی با افلاطون و ارسطو در یک سطح قرار گرفته، در تاریخ فلسفه اسلامی غایب به نظر می‌آید. فیلسوفان مسلمان او را به‌جا نمی‌آورند و در کتاب‌های «ملل و نحل» جای اندکی به خود اختصاص داده و از او با عنوان «الشیخ الیونانی» نام می‌برند و پاره‌ای از سخنان وی را نقل می‌کنند. بلی کتابی هست تحت عنوان اثولوجیای ارسطو که گزیده‌ای است از تاسوعات افلوپین که به غلط به ارسطو منسوب شده و ما در باب تأثیر آن در اندیشه فلسفی اسلام عقیده دیگری داریم.

اینک افلوپین از چشمان غایب می‌شود... و استاد او در برابرمان مجسم می‌شود، استادی که تاریخ فلسفه اروپامدار او را مهمل نهاده و فقط چند سطر به او اختصاص داده است. منظورمان آمونیوس ساکاس بارزترین فیلسوف افلاطونی اسکندریه در نیمه نخست سده سوم میلادی، استاد مستقیم و معاصر افلوپین نیست، بلکه منظورمان پایه‌گذار اصلی فلسفه نوافلاطونی، نومنیوس Numenius است که در سده دوم میلادی در سوریه می‌زیست، کسی که نوشته‌هایش در مدرسه خود افلوپین تدریس و تفسیر می‌شد. آنگاه که معاصران افلوپین، بین آرای وی و آرای نومنیوس این شباهت نیرومند را دیدند در متهم کردن «شیخ یونانی» - افلوپین

بزرگ - به سرقت، به خود تردید راه ندادند. معروف است که در اثنای حمله رومیان به ایران افلوطین که در پی کسب اطلاع از اندیشه ایرانی و هندی بود به آنان پیوست، اما سپاه رومیان که توانسته بود ایرانیان را از سوریه دور کند، در عراق شکست خورد و افلوطین لاجرم به انطاکیه پناه برد، یعنی مرکز فرهنگی سوریه که نومیوس در آنجا به تعلیم اشتغال داشت.

منظور از آنچه گفتیم تأکید بر این نکته بود که آنچه به «اندیشه نوافلاطونی» شناخته می شود، نخست در «مشرق» و مشخصاً در انطاکیه سوریه پدید آمد، جایی که مطالعات راجع به افلاطون در آن رونق گرفت، نه در «مغرب» (= اسکندریه - روم). نومیوس از مشهورترین افلاطون‌گرایان سری بود که از یک سو از فیثاغورس تأثیر پذیرفته بود و از سویی هم متأثر از دین‌های شرقی بود، بدینگونه تعلیم وی که آمیغی از این سه عنصر (اندیشه‌های افلاطونی، فیثاغورسی و یهودیت) بود پایه و اساس اندیشه نوافلاطونی قرار گرفت.

اگر تاریخ اروپامدار چیز زیادی از تعلیم این «فیلسوف» حفظ نکرده، آنچه از افکار او به طور جسته و گریخته باقی مانده برای موضوع مورد بحث ما اهمیت و دلالت خاص دارد. نومیوس می‌کوشید دین را در فلسفه و مشخصاً «حکمت یهود» را در فلسفه افلاطون ادغام کند با این فرض که دین مشتق از فلسفه است و به همین دلیل افلاطون را ملقب کرده بود به «موسایی که به یونانی سخن می‌گوید». الهیات او بر سه پایه استوار شده بود: در تارک هستی عقل اول (خیر محض یا خدای اعلی) قرار داشت که پدیدآورنده عقل مرتبه دوم از طریق فیض (صدور یا انبثاق) بود، در مرتبه بعد عقل دوم (پسر، سازنده جهان، یا خدای سازنده)، قرار گرفته که جهان را سازگار با خیریت مبدع آن آفریده است و سرانجام جهان با همه آفریده‌هایش قرار گرفته است. نومیوس معتقد است که عقل اول نمی‌تواند عهده‌دار آفرینش جهان گردد، از این رو این وظیفه را به جانشین خود یعنی عقل دوم محوّل می‌کند. در واقع عقل اول نسبت به عقل دوم همچون کشاورزی است که به خادم خود که در مزرعه کار می‌کند می‌نگرد و عقل دوم نسبت به عقل اول همچون ناخدایی است که با تأمل در ستاره‌ها، از آنها نور می‌گیرد و به کمک آنها کشتی را هدایت می‌کند، اما گاه ناگزیر است برای به حرکت درآوردن کشتی تن به جابه‌جایی دهد و همین باعث می‌شود جایگاه خود را به عنوان «عقل» ازدست بدهد و به نفس کلی بدل گردد. اما ماده در این میان به کلی منفعل است و نه فاعل، یعنی سرچشمه شرور در این عالم و جایگاه جبرکوار است. این از یک سو، و از سوی دیگر بروقلس به وی این عقیده را نسبت می‌دهد که براساس آن «فلکی» در آسمان وجود دارد که نفوس مردگان به آن ملحق می‌شوند و از مجموع آنها و عقول سماوی، عالم ارواح شکل می‌گیرد، که در مقابل عالم ماده، عالم زمینی است. عالم اول تحت توجه خداوند و عالم دوم به ضرورت، تحت تأثیر ستارگان است و شر از سوی خداوند نیست، چگونه می‌تواند از او باشد حال آنکه او خیر محض است؟ آیا خداوند به شرور (جزئیات) آگاه است؟ نه. از آنجا که این شرور از عالم ماده‌اند خداوند به آنها، جز به صورت حوادثی ضروری که تحت تأثیر ستارگانند آگاهی ندارد.^{۵۹}

در اینجا ما با نوعی افلاطون‌گرایی دین‌باور روبرویم که متأثر است از اندیشه «توحید» و

ثنویت ایرانی (نور و ظلمت). به عبارت دیگر، ما رویاروی ساختار فکری‌ای قرار گرفته‌ایم که به سوی فکر یونانی و ایرانی، ادیان توحیدی، از جمله مسیحیت و اسلام، و نیز دیانت صابئی آغوش گشوده است. وقتی این ساختار فکری تازه (= اندیشه نوافلاطونی) را به عنوان ساختاری «آغوش گشوده» و باز وصف می‌کنیم، معنای اصطلاحی آن مورد نظرمان است: ساختار گشوده ساختاری است که قابلیت آن را دارد که عناصر تازه‌ای بدان افزوده شود، بی‌آنکه در درون آن ناهمسازی‌ای پدید آید. بنابراین اندیشه نوافلاطونی نوعی فلسفه است که در آن عناصر ساختارهای مختلف فکری به تلائم و همسازی می‌رسند.

فلسفه نوافلاطونی در مشرق و مغرب عالم منتشر و عناصر دیگری از اینجا و آنجا بدان افزوده شد و آن را به رنگ خود درآورد و به آن نوعی صبغه محلی بخشید. از همینجا بود که شکل‌های مختلف متعدد پیدا کرد که مجموع آنها را در دو شکل اصلی می‌توان خلاصه کرد:

- شکل «مشرقی» (حرانی - ایرانی) که در سوریه و عراق و شمال ایران تا خراسان انتشار یافت و مبدل شد به آن چیزی که هانری کرین از آن چنین تعبیر می‌کند «سنت یونانی - مشرقی».^{۶۰} «سنتی» که نخستین پلی را به وجود آورد که مسلمانان از طریق آن توانستند به «علوم یونانی» دست پیدا کنند، سنتی که مترجمان و استادانی که از ایران به بغداد آمدند در آن نقش اصلی را ایفا می‌کردند. «شکل مغربی» (اسکندرانی - مسیحی) که در روم و اسکندریه و مکاتب منشعب شده از آن رواج یافت، از جمله مکاتب سریانی که مانند مکتب اسکندریه و مکتب افلوپین سعی کردند بین فلسفه یونانی و اعتقاد مسیحی از یک سو، و بین افلاطون و ارسطو از سوی دیگر «تلائم و همسازی» ایجاد کنند.

آنچه به نظر ما این دو شکل «اندیشه نوافلاطونی» را از هم متمایز می‌سازد عبارت از کیفیتی است که هریک از آنها به نظریه فیض بخشیده است. شکل «مشرقی» این اندیشه در حران به ناگزیر به دیانت محلی که ستارگان را خدا فرض می‌کرد تن داد و از همینجا بود که نظریه عقول عشره پدیدار شد. اما در شکل مغربی‌اش، این اندیشه به پذیرفتن آموزه‌های مسیحی، خاصه آنچه در روم رواج داشت، رومی که افلوپین و پیروانش در آن می‌زیستند تن داد، و در نتیجه ناگزیر شد که فیوضات را منحصر به تصویر سه گانه مسیحیت: (تثلیث) بکند.

اگر شکل «مغربی» نوافلاطونی عالم مسیحیت را با همه مراکز فرهنگی سریانی مسیحی شده آن در سوریه و عراق به رنگ خود درآورد، شکل «مشرقی» آن نیز در شهر حران پا گرفت، شهری که چنانکه پیشتر گفتیم، بعدها نیز تنها مرکز فرهنگی‌ای بود که در این منطقه مسیحی نشد. اینجاست که «این ویژگی مشرقی» ناشی می‌شود و با توجه به آن مکتب حران از مکاتب سریانی (مکاتب انطاکیه، رها، نصیبین و جندیشاپور) که به حکم مسیحی شدن به شکل «مغربی» (اسکندریه - افلاطون گرایی) اندیشه نوافلاطونی گرویده بودند متمایز می‌شود و نیز از همین جاست که این ویژگی سستی در میان حرانیان «بت پرست» و مسیحیان سریانی به وجود می‌آید که حران را «هلنوپولیس» یعنی شهر یونان بنامند.^{۶۱} تخفیف و تحقیری هم که در این لقب هست مخفی نیست.

در هر حال، باید تأکید کنیم که دشمنی کهن و سنتی میان مسیحیان سریانی و حرانی بعداً در

بغداد از نو زنده شد، جایی که آنان به عنوان مترجمان علوم فلسفی دست به ترجمه و تدریس می زدند و در مجادلات و مناظرات شرکت می جستند.

مترجمان مسیحی نخستین کسانی بودند که به انتقال علوم حکمی به قلمرو اسلام از طریق ترجمه پرداختند و از آنجا که «مسیحیان» به عنوان «اهل هنر» (پزشکان و استادان) در جامعه‌ای به کار می پرداختند که بین آنچه از آن خداست و آنچه از آن قیصر است تمایزی نمی نهادند، سعی می کردند از خوض و غور در مسائل و معضلات مابعدالطبیعی، خاصه آنچه رنگ مسیحی داشت، پرهیز کنند و به نقل علوم و منطق توجه ویژه نشان دهند.

اما مترجمان حرانی که در مرحله بعد به فعالیت پرداختند، و صاحب فلسفه دینی رسمی بودند و هیچ گونه «دشمنی» سیاسی یا کلامی هم با اسلام و مسلمین نداشتند، با آزادی بیشتری توانستند فلسفه دینی خود را «ترویج» کنند، چیزی که آن مایه توان به آنان بخشید که نه فقط به احیای شکل «مشرقی» فلسفه نوافلاطونی دست زدند، بلکه همچنین توانستند نوعی «تاویل فلسفی» از معتقدات دینی اسلام و مابعدالطبیعه قرآن عرضه کنند. همچنین فلسفه دینی حرانیان مبدل به پلی شد که فیلسوفان مسلمان در مشرق جهان اسلام از طریق آن به بازخوانی فلسفه یونانی و فلسفه ارسطو، به صورت خاص، پرداختند، اما نه برای فهم ارسطو برای خود ارسطو، بلکه به منظور اینکه آن را (از حیث علم و منطق) در جهت معقولیت بخشیدن به «علم الهی» ای به کار گیرند که از حرانیان گرفته و آن را به رنگ فرهنگ اسلامی درآورده بودند.



علوم فلسفی یونان، بدینگونه و در طی چهار جریانی که همگی جامعه نوافلاطونی برتن داشتند به قلمرو اندیشه عربی اسلامی وارد شد:

- حاملان جریان اول مترجمان و نویسندگانی بودند که نژاد ایرانی داشتند و هم کسانی که علوم یونانی را در چارچوبی دریافت کرده بودند که کربن از آن به «سنت یونانی - مشرقی» تعبیر کرده است و ما آن را «شکل مشرقی» (= ایرانی) اندیشه نوافلاطونی نامیدیم.

- حاملان جریان دوم پزشکان و مترجمان مسیحی ای بودند که با مکتب جندی شاپور ایرانی نسبت می یافتند، مکتبی که خسرو انوشیروان آن را اندکی پیش از فتوحات اسلامی تأسیس کرد و علاوه بر استادان نسطوری، گروهی از استادان مکتب آتن را که از آنجا تبعید شده بودند به جمع آنان افزود، این افراد همچون همکاران نسطوری خود از اتباع «شکل مغربی» اندیشه نوافلاطونی محسوب می شدند.

- حاملان جریان سوم، که همان جریان «مشرقی» است مترجمان و استادان و عالمان حرانی و شاگردان آنان بودند.

- جریان چهارم که همان جریان «مغربی» است به همراه «مجلس تعلیم» از اسکندریه آمد. در طی شکل گیری دو مکتب فلسفی: یعنی مکتب «مشرقی» ایرانی - حرانی و مکتب «مغربی» سُرّیانی - اسکندرانی. این چهار جریان به ناگزیر در درون جامعه اسلامی به نزاع با هم برخاستند، دقیقاً همان اتفاقی که در عصر فارابی و ابن سینا افتاد.

«مشرقیان» و «مغربیان»: فلسفه و نزاع ایدئولوژیک

اگر تحلیلی که کردیم به ما امکان ترسیم نمودار انتقال فلسفه و علوم یونانی به جامعه اسلامی و بیان شکل یا اشکالی را بدهد که در خلال روند انتقال به خود گرفته است و هم نزاع‌های دینی و مذهبی مقارن آن، چیزی که موجب می‌شد ویژگی واسطه‌ای را که «فلسفه شرقی» سینیایی را به فلسفه دینی حرائیان مرتبط می‌ساخت، به‌طور ملموس درک کنیم... در این صورت استنتاجات اخیری که براساس آنها بر ظهور دو مکتب در اندیشه فلسفی در مشرق اسلامی تأکید کردیم، بر رغم انسجام منطقی، صرف استنتاجاتی است که نیازمند تأیید و «توثیق» به وسیله شهادت تاریخی دارد. خوشبختانه در این زمینه به مدارکی دسترسی یافته‌ایم که به ذکر آنها می‌پردازیم.

الف. مکتب خراسان و مکتب بغداد

نویسنده منتخب صوان الحکمه یادآور شده است که ابوالحسن عامری «عازم بغداد شد و در آنجا پیشرفت کرد، هرچند اخلاقیات بغدادیان را نپسندید و درحالی که فیلسوف کاملی شده بود بازگشت... چون از بغداد بازگشت از او پرسیدند، مردم آنجا را چگونه دیدی؟ گفت: ظرافتی نمایان، زیبایی اعجاب‌آور و ظاهری دوست‌داشتنی دیدم. اما در ورای این ظواهر دیدم که حماقتی بلیغ و محبتی تباه دارند و اهل خراسان و دیگر سرزمین‌ها را حقیر می‌شمارند. درست‌ترین چیزی که برای آدمی می‌تواند اتفاق افتد این است که سرشتی مشرقی داشته باشد و صورتی و ظاهری عراقی، که در این صورت جامع متانت خراسان و ظرافت عراق و عاری از کودنی خراسانیان و رعونت عراقیان خواهد شد».^{۶۲}

از این متن روشن می‌شود که ابوالحسن عامری که فیلسوفی معاصر ابن سیناست، مصطلح «مشرق» را به معنای «خراسان» به کار می‌برد و از آنجا که وی خراسان را متعارض با عراق ذکر می‌کند، در این صورت «مغرب» با این فرض، همان عراق و پایتخت آن بغداد خواهد بود. این نوع تعبیر را در نزد مقدسی نیز می‌بینیم که اقلیم خراسان و ماوراءالنهر را اقلیم مشرق می‌نامد. این از یک‌سو، و از سوی دیگر از این متن دریافت می‌شود که نوعی رقابت علمی، علاوه بر رقابت سیاسی - میان عراق و خراسان وجود داشته است. ابوحنیان توحیدی می‌گوید: «(عامری) در سال سیصد و شصت و چهار در صحبت ذوالکفایتین (ابوالفتح بن العمید) به بغداد درآمد و از یاران بغدادی ما رنج و تعب بسیار دید، زیرا طبیعت یاران (= عراقی) ما به رفتاری شداد و غلاظ با اهل فضلی که از شهر آنان نباشد مشهور است».

بدینگونه ما با شهادت تاریخی با ارزشی روبرویم که نه تنها از مفهوم مصطلح «مشرق» و «مغربی» در عصر ابن سینا پرده برمی‌گیرد، بلکه ما را از واقعیتی تاریخی آگاه می‌کند که شناختن آن نسبت به موضوع مورد بحث ما اهمیت بسیار دارد، واقعیت رقابت، بل خصومتی که میان «مشرقیان» اهل خراسان (مستقر الرأس ابن سینا) و «مغربیان» اهل عراق وجود داشت؛ و اگر به اینها سخن مقدسی را بیفزاییم مبنی بر اینکه خراسانیان حرانی‌اند (یعنی پیرو مکتب حران‌اند)، و آنچه پس از این درباره مکتب منطقی بغداد خواهیم گفت، مکتبی که مترجمان و متفلسفه

مسیحی زعامت آن را برعهده داشتند، در این صورت حقیقت چارچوبی را درخواهیم یافت که کتاب الانصاف ابن سینا در آن می‌گنجد، کتابی که چنانکه خود او می‌گوید آن را اختصاص داده بوده به معارضه آرای «مغربیان» با آرای «مشرقیان» و از آنان انصاف خواسته بوده و باز چنانکه خود او می‌گوید «ضعف و تقصیر و جهل بغدادیان» را در آن روشن کرده بوده است.

اینک روشن می‌شود که منظور ابن سینا از تعبیر «العامیین من المتفلسفه» که آنان را به سبب تعصب در سنت مشائی به «حنبلیان در کتب فقه» تشبیه می‌کند، بی‌شک همان کسانی‌اند که آنان را «نصاری کم‌خرد مدینه‌السلام (بغداد)» وصف کرده است. «مشائیان» و «یونانیان» هم که آنان را به دلیل اینکه به سنت ارسطویی و تعصب به آن بسنده می‌کنند مورد مؤاخذه قرار می‌دهد، همان کسانی‌اند که به نظر ابن سینا در مسأله نفس و عقل «راه و رسم صاحب منطق (ارسطو) بر آنان مشتبّه شده است» و عبارتند از: اسکندر افریدوسی و تامسپیوس و یحیی نحوی و امثال آنها... به این ترتیب مصطلح «مغربیان» در کاربرد ابن سینا شامل همه بغدادیان همعصر او می‌شود به این اعتبار که «مشائی»‌اند یعنی زعامت آن نحله‌ای را برعهده دارند که از آن به «شکل مغربی» اندیشه نوافلاطونی تعبیر کردیم.^{۶۳}

سرانجام می‌توانیم، بنابر آنچه گفته شد، درک کنیم که چرا ابن سینا فارابی را از جمع این «مغربیان» مستثنی می‌شمرد. ابونصر فارابی بنابر این اصطلاح «مغربی» است، زیرا در بغداد درس خوانده و در واپسین دوره زندگانی‌اش در دمشق به سر برده، و هیچ ارتباطی هم با خراسان و خراسانیان ندارد. معذک فارابی در فلسفه «مشرقی» است. او قایل به «رنگ مشرقی‌بخشیدن» به ایده فیض است و به عقول عشره معتقد است... و به عبارت دیگر فارابی با تمام فلسفه خود منتسب به «مکتب مشرقی» است نه «مکتب بغدادی» (= مغربی).

اینکه در عصر فارابی و ابن سینا (سده چهارم هجری) عملاً دو مکتب فلسفی در مشرق اسلامی وجود داشته: مکتب «مشرقیان» و مکتب «مغربیان»، در آن کمترین شکی نیست. اینک به اندازه گنجایش چارچوب بحثمان به شناسایی ارکان این دو مکتب و شیوه هریک از آنها می‌پردازیم.

ابوحیان توحیدی یادآور شده است که ابوزید بلخی (م ۳۲۲) «در انواع حکمت، بزرگ اهل مشرق بود»^{۶۴} و او را به دلیل کثرت تألیفاتش در فلسفه و کلام و ادب «جاخط خراسان» لقب داده است. توحیدی در تجلیل و تقدیر مبالغه‌آمیز از وی به خود تردید راه نمی‌دهد و درباره او می‌گوید: «نظیر او در اعصار گذشته نبوده و گمان نمی‌رود در روزگاران آینده نیز نظیر او پیدا شود».^{۶۵} بدینگونه بلخی — که از شاگردان کندی بود — پیشوا و چه‌بسا بنیان‌گذار مکتب فلسفی مشرقی خراسانی محسوب می‌شود، و اگر بدانیم که ابوالحسن عامری شاگرد بلخی و اهل این منطقه بود و لقب «فیلسوف نیشابوری» داشت،^{۶۶} در این صورت مجازیم تأکید کنیم که زعامت این مکتب، پس از بلخی، به عامری منتقل شد، و اگر در نظر داشته باشیم که عامری در ۳۸۱ هـ فوت کرده است (و ابن سینا در این ایام یازده سال داشته است) می‌توانیم از جهت سومی تأکید کنیم که زعامت این مکتب پس از عامری به ابن سینا منتقل شده است.

این در باب اشخاص، اما در زمینه شیوه، می‌توانیم تأکید کنیم که ما در اینجا با رویکرد واحدی رودرواییم، همان رویکردی که فارابی، ابن‌سینا، اخوان‌الصفاء و اسماعیلیه را در خود جمع دارد. منظورمان: ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین برپایه کارکرد حرانی بخشیدن به ایده فیض است.

اینکه ابن‌سینا از ارکان این رویکرد محسوب است احتیاج به توضیح زیاد ندارد، و اما اینکه بلخی و عامری همین رویکرد را پیش گرفته باشند، چیزی است که اینک آن را روشن خواهیم کرد. ابوحیان توحیدی از زبان حریری که بلخی را با اخوان‌الصفاء در همین مسأله، در یک صف قرار می‌دهد یادآور می‌شود که بلخی «ادعا می‌کرد که فلسفه، پیروی کردن از شریعت است و شریعت تشبّه‌جستن به فلسفه است، یکی از این دو مادر است و دیگری دایه، وی مذهب زیدی آشکار کرد و متقاد فرمان امیر خراسان گردید که به او نوشته بود که سعی کند فلسفه را به واسطه و تحت لوای شریعت نشر کند و مردمان را به لطف و شفقت و رغبت به فلسفه دعوت کند».^{۶۷} بدینگونه ادغام فلسفه در دین و ادغام دین در فلسفه در خراسان، بخشی از سیاست دولت و ایدئولوژی رسمی آن محسوب می‌شد. چرا؟ بی‌گمان این مسأله با مذهب تشیع که در این ناحیه رواج داشت مرتبط بود.

و اما ابوالحسن عامری، خود بر انتسابش به این رویکرد تأکید می‌کند آنجا که می‌گوید «گروهی از حشویه در علوم حکمی طعن کرده‌اند به این گمان که با علوم دینی همساز نیست و آن کس که بدان میل کند و به مطالعه آن پردازد در دنیا و آخرت زیان کرده است... اما مسأله چنین نیست، بلکه برحسب آنچه در علوم دینی وجود دارد اصول و فروع این علوم حکمی عبارت از عقایدی است که موافق با عقل صریح و مؤید به برهان صحیح است و معلوم است که بین آنچه به برهان به‌دست آمده باشد و عقل اقتضا کند با آنچه دین حق ایجاب می‌کند تضاد و عنادی نیست».^{۶۸}

این از یک‌سو، و از سوی دیگر، با وجود اینکه معظم آثار عامری از دست رفته و پاره‌ای از آنها همچنان به‌صورت دست‌نویس است، براساس آثار موجود و در دسترس وی^{۶۹} می‌توانیم تأکید کنیم که او معتقد است، نظیر فارابی و ابن‌سینا، که اجرام سماوی (افلاک و ستارگان) آفریده خداوند هستند، یعنی قدیم‌اند و از اوصاف شده‌اند، اما دیگر موجودات (حوادث جوی، معدنیات، گیاهان، حیوانات و...) و به عبارت دیگر همه موجودات تحت‌القمر به قدرت و تسخیر الهی آفریده ستارگانند. اتفاق نظر عامری و ابن‌سینا را در موضوع سعادت نیز می‌توانیم به این مسأله بیفزاییم.^{۷۲}

مجموع این اطلاعات بر آن چیزی تأکید می‌کند که مقدسی بدان اشاره کرده مبنی بر اینکه در خراسان مکتب فلسفی حرانی‌گرایی وجود داشته است، چنانکه از سوی دیگر بر اهمیت فوق‌العاده کتابخانه بخارا تأکید می‌کند، کتابخانه‌ای که ابن‌سینا از آن اطلاع یافته و درباره آن گفته بود که در آن «کتاب‌هایی که بسیاری از مردم نام آن را هم نشنیده‌اند» دیده است. این مختصری بود در باب مکتب مشرقی خراسان که هنوز هم آثار آن در تفکر شیعی ایران

زنده است. و اما در باب مکتب بغداد که در مقابل آن قرارداد داشت باید گفت که این مکتب متشکل از منطق‌دانانی بود که بیشتر آنها نصرانی بودند، به نظر می‌رسد این مکتب به دست ابوبشر بن متی، منطق‌دان معروف (م ۳۲۸) تأسیس شده باشد. این متی شاگرد ماروزی، یکی از استادانی بود که «مکتب اسکندریه» برحسب روایت فارابی (ابن ابی‌اصیبه نقل کرده) با آنان از انطاکیه به بغداد منتقل شد. پس از بشر بن متی ریاست مکتب بغداد به شاگردش یحیی بن عدی (م ۳۶۴ هـ) و سپس به شاگرد آن دو، ابوسلیمان منطقی سجستانی (م ۴۰۰ هـ) منتقل گردید که معاصر ابن‌سینا بود.^{۷۲}

این مکتب، اساساً به منطق و شرح کتاب‌های ارسطو توجه داشت، و گروندگان به آن در عمل «مشائیان» مقلد ارسطو و متعصب نسبت به او بودند، چیزی که ابن‌سینا، چنانکه قبلاً گفتیم آن را بر آنها عیب گرفته بود. اما اینان تنها در منطق «مشائی» بودند، اما در مابعدالطبیعه، اسکندرانی و متمایل به تأویل افلاطونی ایده فیض بودند، به عبارت دیگر نمایندگان «رسمی» فلسفه نوافلاطونی در شکل «مغربی» اش در بغداد محسوب می‌شدند.

در هر حال آنچه این مکتب را در رقابت با مکتب مشرقی خراسانی، متمایز می‌سازد عبارت است از رأی و عقیده آن در باب ارتباط دین و فلسفه، که کاملاً متناقض با سنت حرانی است. اینک به تفصیل این مطلب می‌پردازیم.

توحیدی یادآور شده که پاره‌ای از رساله‌های اخوان‌الصفا به ابوسلیمان منطقی عرضه شد و او پس از مطالعه آنها را چنین رد کرد: «... به رنج افتاده‌اند اما چیزی عطا نمی‌کنند... به چیزی گمان برده‌اند که نه وجود داشته و نه ممکن است وجود داشته باشد، گمان برده‌اند می‌توانند فلسفه (...) را در شریعت و شریعت را در فلسفه وارد سازند...».^{۷۳}

ابوسلیمان منطقی دیدگاه خود را چنین توضیح می‌دهد: «شریعت از خدای عزوجل به توسط سفیری که میان او و خلق اوست از طریق وحی و باب مناجات و دیدن آیات و معجزات الهی گرفته شده است که گاه عقل هم آن را ایجاب می‌کند و گاه آن را برای مصلحت عام بجا و مجاز می‌شمرد و چیزهایی هم هست که توان جستجو و غور و خوض در آن وجود ندارد که در این موارد باید تسلیم بود». سپس می‌پرسد «بنابراین اخوان‌الصفا کجا می‌توانند از پیش خود به چیزی دعوت کنند که جامع حقایق فلسفه و شریعت باشد».^{۷۴}

- «فلسفه حق است اما از دین و شریعت نیست، و شریعت نیز حق است اما از فلسفه نیست»... و «کسی که می‌خواهد فلسفه بورزد می‌باید نظراً از دین اعراض کند و کسی که دین را اختیار کرده می‌باید از فلسفه بگریزد و در هر جا و هر حالت به جامه یکی از آن دو درآید، با دیانت براساس آنچه صاحب شریعت از سوی خداوند آورده به خدای تعالی تقرب جوید و با حکمت به جستجوی قدرت الهی در عالمی پردازد که برای هر چشمی زیبایی خیره‌کننده‌ای دارد و هر عقلی را به حیرت وامی‌دارد و هیچ‌کدام از آن دو را فدای دیگری نکنند...».^{۷۵}

این از یک‌سو، و از سوی دیگر از مطالبی که توحیدی درباره آرای سجستانی می‌آورد به روشنی دریافت می‌شود که مکتبی که سجستانی در رأس آن قرار داشته به این گرایش داشته که به

ایده فیض، کارکرد افلوطینی ببخشد، بدینگونه که فیوضات سه گونه‌اند: عقل، نفس و طبیعت. «عقل خلیفه‌الله و پذیرای فیض خالصی است که عاری از هرگونه شائبه و نقص است» این عقل «از سوی خداوند بر نفس ولایت دارد کما اینکه نفس هم بر طبیعت ولایت دارد» که واپسین خلیفه خداوند در این عالم است و همو «در این عالم (عالم کون و فساد) همچون حرکت‌دهنده ساکن‌کننده، نوکننده و کهنه‌کننده و ایجادکننده و نابودکننده و... سریان و جریان دارد» و شأن آن را ندارد که به عالم نفس ترقی کند زیرا در آن کون و فساد راه ندارد.^{۷۶}

به این مطالب اختلاف دیدگاه اصحاب این مکتب را نسبت به دیدگاه ابن سینا و مکتب وی در باب نفس و عقل باید بیفزایم، چیزی که ابن سینا آن را ناشی از «مشتبه‌شدن مذهب و عقیده صاحب منطق (ارسطو) بر آنان» می‌داند. درحقیقت ابن سینا و اصحاب مکتب بغداد هیچ‌کدام تابع رأی ارسطو و مقید به تعریفات او نبودند. نظریه ابن سینا در باب نفس به همان اندازه که از ارسطو دور شده به چشم‌انداز فلسفه حرانیان و مابعدالطبیعه مبتنی بر فیض آن نزدیک شده است. لیکن آرای یغدادیان در این باب به آرای افلوطین نزدیک‌تر است. سجستانی هم قایل به نفس کلی است و معتقد است که تفاوت بین نفوس جزئی (نفس زید، نفس عمرو و نفس خالد) به اندازه سهم هرکدام از آنها از آن است «و این سهم‌ها اگر جمع شوند تفاوت پیدا می‌کند و هنگامی که از هم متفاوت شدند برخی از آنها نفس زنده باقی‌اند برخی نفس مرده فانی...». نفوس انواع حیوانات ناقصند و «نور ارجمند خورشید بر آنها نتابفته است... و از همین رو باید تابع بدن‌ها باشند و تن به تباهی و از میان رفتن دهند».^{۷۷}

ب. فلسفه... نزاع ایدئولوژیک

توجه ما در صفحات گذشته متمرکز بر تعیین «معنای» شرقی در تعبیر «الفلسفه‌المشرقیه» سینایی بود و به نتایجی رسیدیم که از حدود مناقشه بر سر اصطلاحات بسی فراتر می‌رفت، نتایجی که معتقدیم خالی از اهمیت نیست، نه فقط از حیث کامل کردن شناخت ما نسبت به ابن سینا، بلکه همچنین از حیث تصور ما در باب طرح اندیشه فلسفی در مناطق عربی - ایران پیش و پس از ظهور اسلام.

اندیشه فلسفی در این مناطق، خاصه در عهد اسلامی، به دو مکتب فلسفی تقسیم می‌شود که سرچشمه‌های تاریخی آنها را توضیح دادیم و پاره‌ای از جنبه‌های اختلاف بین آنها را نشان دادیم. به اصرار، آنها را در درون اندیشه «نوافلاطونی» و نه خارج از آن، تقسیم‌بندی کردیم و اصرارمان با این فرض بود که این دو مکتب در واقع ادامه دو جریان متمایز در اندیشه «نوافلاطونی» اند با این هدف که از آن تقسیم‌بندی عمومی آسانی که معمولاً مورخان اندیشه فلسفی در اسلام در این باب اعمال می‌کنند اجتناب کرده باشیم، که براساس آن نزاع و کشمکش و اختلاف دو جریان یادشده را به صورت تنازع و رقابت «افلاطون‌گرایان» و «ارسطوگرایان» و متأثر از آن نشان می‌دهند.

نه، نزاع (یا گفتگو، رقابت یا برخورد...) در درون قلمرو اندیشه فلسفی در اسلام - در مشرق

اسلامی - میان دو رویکرد افلاطونی - فیثاغورسی و ارسطویی نبود. به هیچ وجه، ارسطو در هر دو رویکرد حضور داشت ولی نه به عنوان یک رویکرد مابعدالطبیعی، بلکه به عنوان «یک ماده معرفتی» که در درون اندیشه نوافلاطونی و نه در خارج آن، کارکرد تازه «مشرقی» یا «مغربی» پیدا کرده بود.

حضور ارسطو در اندیشه فلسفی اسلام واقعیتی است که نیاز به بیان و تأکید ندارد، اما در عین حال آنچه باید بدان توجه کرد این است که جناحی که ادعای «مشائیت» بیشتری داشتند ارسطو را کمتر از جناح «مخالف» او مورد استفاده قرار می دادند و به عبارت دیگر «مشرقیان» بیش از «مغربیان» ارسطو را مصرف می کردند در حالی که «مغربیان» تقید بیشتری به او ابراز می کردند. و این برمی گشت به سرشت وظیفه تاریخی و اجتماعی ای که هریک از این دو گروه برعهده گرفته بودند.

«مغربیان» به سنت سُرِیانی، اسکندرانی - افلوپینی ای منسوب بودند که قبلاً از آن به «شکل مغربی» اندیشه نوافلاطونی تعبیر کردیم، چیزی که اساساً مبتنی بود بر ایجاد تلاثم بین افلاطون و ارسطو با رویکرد برقرار کردن مصالحه و آشتی و وفاق میان فلسفه یونانی (افلاطونی - ارسطویی) با عقیده مسیحیت، اما بدون ادغام هریک از آنها در دیگری. پرداختن به عقیده مسیحیت (ساخت و پرداخت، پرورش و تأویل آن...) تنها مختص کنیسه است، و فلسفه برای اینکه پذیرفتنی شود لازم است «مسیحی» گردد، یعنی به شکلی درآورده شود که هرچه بیشتر مطابق و موافق عقیده کنیسه باشد و الا «بدعت در دین» و «بت پرستی» انگاشته خواهد شد.

هنگامی که این «شکل مغربی» از اندیشه نوافلاطونی به جامعه اسلامی راه یافت، حضور مسیحیت در آن زایل یا به شدت کمرنگ گردید، به رغم اینکه گروندگان به آن مسیحیان یا شاگردان آنان بودند، و این نکته ای فهم شدنی است. و این نیز فهم شدنی است که اینان لااقل برای حفظ استقلال دینی خود به جدایی دین از فلسفه و نه ادغام آن دو در هم، قایل شده باشند. این از یک سو، و از سوی دیگر، این مسیحیان امکان آن را نداشتند که - درحالی که در سایه دولت اسلامی می زیستند - فلسفه را به هر نحو که بخواهند به دین (مسیحیت) پیوند بزنند، زیرا متضمن نشر عقیده مسیحیت زیر پوشش فلسفه بود، چیزی که به هیچ وجه از آنان پذیرفته نبود. در این صورت همه انگیزه ها و عوامل توجیه کننده، ایشان را به اجتناب از «درهم آمیختن» دین و فلسفه و در نتیجه مُمَحَّض شدن در منطق و زبان به جای پرداختن به «علم الهی» ترغیب می کردند. از اینجا بود که مکتب بغداد، مکتب «مغربیان»، کمتر از ارسطو بهره می گرفت و بیشتر او را مصرف می کرد. ارسطو در نظر آنان رقیب دین نبود، بلکه رقیب افلاطون بود و ایجاد تلاثم بین افلاطون و ارسطو، ولو با رویکرد فراهم کردن دیدگاه افلوپینی - مسیحی، از ایجاد تلاثم بین دین اسلام و فلسفه اسلامی بسی سهل تر، و متضمن استفاده کمتر از علم و منطق - و در نتیجه ارسطو - بود.

اما «مشرقیان» از حیث اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وضع متفاوتی داشتند: اینان منتسب به اقوامی بودند که گروه گروه به اسلام درآمده و همراه آنها میراث فرهنگی شان هم وارد شده بود، و

به معنایی که گفتیم «مشرقی» بودند: آنان دین را فلسفه و فلسفه را دین می دانستند. آنگاه که این اقوام به دین اسلام که «دین فطرت» (یعنی دین بدون فلسفه) است درآمدند، ناگزیر بودند آگاهانه یا ناآگاهانه فلسفه و معتقدات خود را به شکلی از اشکال در دین اسلام بگنجانند، و به معنای دیگر ناگزیر بودند اسلام را به دلایل و بینیهایی عقلی «پابرجا کنند» که نوعی میراث فرهنگی آن را به وجود آورده بود که بی هیچ گفتگویی بسی پیشرفته تر و پیچیده تر از میراث فرهنگی ای بود که عقل عربی را در دوران جاهلیت شکل می بخشید.

این از یک سو، و از سوی دیگر به ناچار باید مجدداً اشاره کنیم که این «مشرقیان» شاگردان حرائی ای بودند که در نقل و ترجمه فلسفه یونانی به عربی مشارکت گسترده ای داشتند و فلسفه دینی خود را به پلی برای متصل کردن میراث یونانی به میراث اسلامی تبدیل کرده بودند، فلسفه ای که چنانکه گفتیم بر مبنای «توحید» استوار بود که مبنایی دینی است، و نیز مبتنی بر استفاده از علم و فلسفه برای تأکیدگذاشتن بر این مبنای مابعدالطبیعی بود، چیزی که موجب می شد فلسفه را فلسفه دینی بدانند و دین را فلسفی. از اینجا بود که فلسفیدن در نزد «مشرقیان» مسلمان سرشت ویژه ای پیدا کرد، که آن را از استادان حرائی خود به ارث برده بودند، سرشت «عقلانی کردن» عقیده، و بنیان نهادن آن بر مبنای علم، فلسفه و منطق. آنچه مایه دلیری آنها می شد ملاحظه قرابتی بود که بین فلسفه دینی حرائی ای که جامعه اسلامی آن را پذیرفته بود و اندیشه اهل سنت آن را از بقایای «صحف ابراهیم» (شهرستانی: ملل و نحل) می پنداشت با مابعدالطبیعه قرآنی ای که خود را از طریق حس خیال تفسیر می کرد وجود داشت. «قرابتی» که فارابی آن را عمیقاً درک کرده و از آن چنین تعبیر کرده بود: «آنچه در دین است عبارت از امثله ای است که در فلسفه وجود دارد».

در کنار این عناصری که زمینه معرفتی مشرقیان را شکل می داد و در رویکرد آنان به ادغام دین و فلسفه تأثیر مستقیم داشت، نزاع ایدئولوژیک هم وجود داشت که باید آن را در نظر بگیریم، نه به عنوان عنصر مکمل، بلکه به عنوان عنصری بنیادین و قاطع. به این دلیل که فلسفه در جامعه اسلامی، صرف یک سرگرمی فکری نبود - و کجا چنین است؟ - بلکه به طور روشن، مظهري از مظاهر کشمکش ایدئولوژیک بود، قوی ترین مظهري که تقریباً به طور مستقیم نزاع ها و کشمکش های سیاسی و اجتماعی و «نژادی» درون این جامعه را منعکس می ساخت.

حرکت ترجمه - ترجمه فلسفه و علوم - در عصر اول عباسی بخشی از تحرک سیاسی اجتماعی فرهنگی ای محسوب می شد که مبتنی بر نیروهای بالنده جامعه بود، نیروهای حاکم متمایل به «پورروازی آریستوکرات لیبرال». نیاز جامعه به پیکربندی و تنظیم عقلانی بود که موجب می شد این نیروها به سوی فلسفه و علم و منطق دست نیاز دراز کنند، در زمانی که این جامعه داشت از مرحله رباط قبیله ای - فئودالی به مرحله ای که تدریجاً اقتصاد کالا به کالا روابط خاص خود را یعنی روابط لیبرالی و عقلانی را بر آن مسلط می ساخت منتقل می شد. از آنجا که دین همواره برای جامعه به مثابه یک کل، و بلکه فرایند تحول، پوششی ایدئولوژیک محسوب می شود، به ناچار باید نیاز به عقلانیت، به خود دین برگردد، یعنی آن چیزی که معتزله از آن با

شعار «الْعَقْلُ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ» و فارابی به اینکه «آنچه در دین وجود دارد امثله‌ای است از آنچه در فلسفه وجود دارد» یاد می‌کردند.

این از یک سو، و از سوی دیگر، - پیوسته در چارچوب نزاع ایدئولوژیک - ناگزیریم خاطر نشان سازیم که این «مشرقیان» فرزندان اقوامی بودند که به دلیل طبقه و قومیت، در دولت خلافت، خاصه پس از دگرگونی سنی مشربانه عهد متوکل مورد ظلم قرار گرفتند. از اینجاست که ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین، از منظر آنان، در واقع به معنای شکستن برج و باروی سنیان و آماده کرن زمینه طبیعی برای ظهور عقلانیتی هرچه آزادتر بود به طوری که دین، در عمل به دین همگان تبدیل شود - نه دینی که جماعتی آن را بر ضد جماعت دیگر به کار گیرند - و در نتیجه حکومت نیز به حکومت همگان مبدل شود. سعی در ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین، باید از این زاویه مورد توجه قرار گیرد، به عنوان جزئی از یک پیکار فراگیر سیاسی اجتماعی فرهنگی بر ضد حصری که سنیان برای دفاع از حکومت به وجود آورده بودند، و به تبع آن بر ضد ایدئولوژی خود دولت... از همین رو بود که حرکت اسماعیلیه بیش از همه برای ادغام دین در فلسفه و بالعکس شتاب داشت.

در روند ادغام دین و فلسفه، روندی که همه عوامل دست به دست هم داده بودند تا «مشرقیان» را به سوی آن سوق دهند، به ارسطو حاجت افتاد و این حاجت رویه تزايد نهاد. چه به این مسأله از زاویه نیاز دولت به پیکربندی عقلانی جامعه و اندیشه یا بلندپروازی‌های طبقاتی نگاه کنیم که زمامدار نوع اقتصادی بودند که در آن ایام بر روابط اجتماعی حاکم بود، و یا به آن، از زاویه کشمکش‌های ایدئولوژیکی بنگریم که در آن عصر رواج داشت... در هر حال درمی‌یابیم که نیاز به استفاده از منطق و علم پیوسته رویه افزایش داشت و منطق و علم هم در این دوره، ارسطویی بودند. و از آنجا که ارسطو تنها صاحب منطق و علم نبود، بلکه همچنین دارای مابعدالبیعه‌ای بود که چنین منطقی را ایجاد و چنین علمی را ایجاب می‌کرد، مابعدالطبیعه پیشرفته‌ای که با قوت و وضوح به بیان ثابتات اندیشه یونانی که متعارض با ثابتات اندیشه اسلامی است می‌پرداخت، در این صورت این نیاز افزاینده به استفاده از ارسطو، نیاز متناقضی را مطرح می‌کرد، یعنی نیاز مؤکد به رهایی از آن. و این جز با تأویل مابعدالطبیعه ارسطویی ممکن نبود، نوعی تأویل که اجازه می‌داد مفاهیم ایجادکننده علم و منطق آن به صورتی از مجرای اندیشه اسلامی عبور داده شوند که به آن قدرت ایجاد علم و منطق را از درون بدهند... تا به منبعی برای عقلانیت مبدل گردد. این هدفی بود که «مشرقیان» از طریق کسانی چون کندی، رازی طبیب، اخوان الصفا و همه اسماعیلیان، سعی در محقق کردن آن داشتند و این سعی و تلاش با فارابی بود که به اوج خود رسید.

اما با ابن سینا، مسأله صورت دیگری یافت، از نظر وی نیاز به «رهایی» از ارسطو بسی نیرومندتر از حاجت به استفاده عقلانی از وی بود، و با همین دیدگاه است که باید او را بنیانگذار عملی مرحله دیگری از تحول و تطور اندیشه فلسفی در اسلام بدانیم، یعنی مرحله بازگشت و انحطاط. و این از طریق پرده برگرفتن از درونمایه ایدئولوژیک فلسفه مشرقی او روشن خواهد شد.

۶ درونمایه ایدئولوژیک فلسفه مشرقی ابن‌سینا: خاتمه

فلسفه، شکلی از اشکال آگاهی است، درین شکلی نیست و نظیر همه اشکال و صور (آگاهی اجتماعی است که روابط موجود در جامعه را بازتاب می‌دهد و به شیوه‌ای از شیوه‌ها آرمان‌های اجتماعی را تبیین می‌کند و از آنجا که اندیشه نسبت به واقعیت اجتماعی اقتصادی‌ای که می‌آفریند و بدان چارچوب می‌بخشد استقلال نسبی — که گاه پُر دامنه است — دارد، و هم از آنجا که فلسفه انتزاعی‌ترین و بالنتیجه مستقل‌ترین شکل آگاهی است، رابطه میان آفرینش فلسفی با واقعیت اجتماعی — تاریخی در اغلب و اعم موارد، رابطه‌ای غیرمستقیم و پیچ‌درپیچ است، که از مجرای دیگر اشکال و صور آگاهی درمی‌گذرد که حکم واسطه و میناجی را دارند، همچون آگاهی سیاسی، آگاهی دینی و آگاهی معرفتی (= علمی).

از همین‌رو است که درونمایه ایدئولوژیک فلسفه‌ها، خود را جز در موارد بسیار نادر به‌طور مستقیم نمی‌نمایند یعنی در حالتی که فلسفه، خود را به‌عنوان یک ایدئولوژی درمی‌یابد، درحالت آگاهی صحیح فیلسوف به انواع ردگم کردن‌ها و استتارها و وارونه‌سازی‌های ایدئولوژیک. درمقابل همین حالات، احوال دیگری وجود دارد که تا عصر حاضر غلبه داشته است، یعنی عصر نقد ایدئولوژی که در این حالات فلسفه‌ها می‌کوشند درونمایه ایدئولوژیک خود را طی یک سلسله عملیات تجرید و استتار پنهان دارند و به اندازه موفقیت در این فرایند و به اندازه‌ای که در ذات خود شرایط را محقق می‌کنند از نظر خود «فلسفه» می‌سازند نه ایدئولوژی. فلسفه مشرقی ابن‌سینا، بلکه کل فلسفه‌اش، ازجمله این فلسفه‌هایی است که موفق شده است درونمایه ایدئولوژیک خود را پنهان سازد، تا جایی که چنان می‌نماید که از بنیاد با نزاع ایدئولوژیک بی‌ارتباط است و این چیزی است که ابن‌سینا را نه چونان یک ایدئولوژی‌ساز، بلکه به‌عنوان فیلسوفی نشان می‌دهد که خود را به کمک فلسفه‌اش از نزاع‌های موجود در جامعه «برکنار داشته است». بدینگونه مکانت وی در چشم‌ها عظمت می‌یابد زیرا گویی تار و پود زمان و مکان را درنور دیده است.

اما آیا مگر «فیلسوف» یا هر متفکر دیگری، می‌تواند تاروپود زمان را درنوردد؟

نه، فیلسوفی که ایدئولوژی نمی‌آفریند، خطرناک‌ترین فیلسوف است. وی ایدئولوژی پیشین را بازسازی می‌کند، اما نه به‌عنوان ایدئولوژی، بلکه به‌عنوان «فلسفه‌ای که خود را نه به‌مثابه تعبیر و تفسیری از نزاع‌های اجتماعی یا بلندپروازی‌های قومی، بلکه همچون دیدگاهی مجرد نسبت به هستی و انسان، که ادعا می‌کند «فراورده» آگاهی معرفت‌شناختی است و لاغیر عرضه می‌کند. چنین فلسفه‌ای ازجمله خطرناک‌ترین انواع فلسفه‌هاست، زیرا آنگاه که ایدئولوژی‌ای را بازآفرینی می‌کند که نقش تاریخی‌اش را ایفا کرده ست، در واقع مفاهیم و تصوراتی را به عصر خود منتقل می‌سازد که کارکرد ایدئولوژیک اصلی خود را ازدست داده‌اند و آماده ایفای وظیفه‌ای شده‌اند که شرایط عصر فیلسوف و سرشت نزاع‌های موجود در آن بر او تحمیل کرده است. آنگاه که فرایند بازآفرینی ایدئولوژی مشخصی در خود آن جامعه‌ای که از بنیاد در آن ظهور کرده است خاتمه یافت، فلسفه‌ای از این‌دست، نزاع‌های ایدئولوژیک پیشینی را به عصر خود منتقل می‌سازد که

عوامل توجیه خود را ازدست داده‌اند و عوامل پیشرفت آنها متلاشی شده است و در این صورت آن را مبذل می‌سازد به عاملی از عوامل ارتجاع و تحجرگرایی.

فلسفه مشرقی ابن‌سینا از این دست است، اکنون باید چهره حقیقی این فلسفه را آنچنان که تاریخ واقعی آن را حفظ کرده است نشان دهیم، نه تاریخ «ذهنی» موهوم... و این دشوارترین گام ضروری است در طریق کشف درونمایه ایدئولوژیک این فلسفه که طی سلسله عملیات استتار و وارونه‌سازی ایدئولوژیک پنهان داشته شده است.

در اوایل این سده، خاورشناس مشهور آلمانی ت، ج. دی‌بور درباره ابن‌سینا نوشت: «بی‌گمان بزرگترین خطایی که مورخان فلسفه اسلامی در آن افتاده‌اند، اعتقاد به این است که ابن‌سینا در تقریر مکتب ارسطو مرتبه بلندتری از فارابی دارد».^{۷۸} چند سال بعد پژوهنده‌ای عرب بر این رأی چنین اعتراض کرد: «بی‌تردید اگر این عقیده دی‌بور را بپذیریم، در فهم وجهه نظر ابن‌سینا در باب ماده و عالم مادی جدّاً به تعب می‌افتیم... این وجهه نظر ابن‌سینا به‌طور کلی گام بزرگ و جدی‌ای بود در طریق تطور فکر مادی بدعت‌گزارانه»، این پژوهنده از این هم فراتر می‌رود و ادعا می‌کند ابن‌سینا از ماده‌گرایی ارسطو «فراگذاشته» زیرا «سرشت... غیردیالکتیکی آن را پالایش کرده است، بنابراین ما دربرابر «انقلاب عمیقی در فرایند فراگذاشتن از ثنویت ماده - صورت، و خدا - عالم»^{۷۹} قرار گرفته‌ایم.

اما نه در تألیفات ابن‌سینا و نه در خط سیر عمومی فکری وی، چیزی نمی‌یابیم که این اعتراض را تأیید کند. حق با دی‌بور است: ابن‌سینا نزدیک‌تر از فارابی به ارسطو نیست، بلکه ابن‌سینا اصلاً ارسطویی نیست، حتی در تألیفات «مثنائی» سرشتش. ابن‌سینا از شرح و توضیح کتاب‌های ارسطو تن می‌زند و ترجیح می‌دهد کتابی بنویسد و در آن «آنچه را صحیح می‌داند» گردآورد، یعنی آنچه مطابق گرایش‌ها و رویکرد خودش بود، او «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» (همچنین بدون تعریف) را در نظر داشت با مراعات غالباً سطحی «جانب کسانی که در این صنعت دست داشتند»، چنانکه خود او اعتراف کرده است. یک نگاه جستجوگرانه به کتاب شفاء این مطلب را تأیید می‌کند: به‌رغم آنکه بخش منطق این کتاب مجموعاً ارسطویی است - مگر می‌تواند چنین نباشد - جنبه‌های رواقی روشنی دارد، بخش ریاضیات آن از بنیاد ارسطویی نیست، اما طبیعیات که در مجموع ارسطویی است به صورتی طراحی شده که خادم بخش الهیاتش باشد.

ابن‌سینا در موارد کثیری از این بخش، خاصه قسمت مربوط به نفس، سرشت و ارتباط آن با بدن و سرنوشت آن بعد از مرگ، با ارسطو به مخالفت می‌پردازد. از آن پس متعروض الهیات می‌شود تا آن را از جای اصلی‌اش خارج سازد، نه از حیث شکل خارجی، بلکه در معنایی که ابن‌سینا به مفاهیم اساسی مابعدالطبیعی‌ای می‌بخشد که ارسطو کل فلسفه خود را بر آن بنا کرده است. همچنین درحالی که ارسطو بر تلازم بین ماده و صورت و عدم انفکاک آنها از یکدیگر اصرار می‌ورزد، ابن‌سینا را می‌بینیم که قائل به وجود صور سابق بر مواد و صور عاری از ماده

است. بلکه صورت مادی، خود بر وجود ماء جسمی‌ای که جز به مدد وجودبخشی «واهب‌الصور» هستی نمی‌یابد سبقت دارد... و در کل، ماهیت، چنانکه شهرت دارد، در نظر ابن‌سینا مقدم بر وجود است. بدینگونه ابن‌سینا نوعی ثنویت ماده - صورت به وجود می‌آورد، اما نه برای اینکه از آن فرا بگذرد بلکه با رویکرد پایه‌گذاری نوعی گرایش معنوی افراطی. کارکردی هم که شیخ‌الرئیس به مفهوم ماده - صورت می‌بخشد تماماً با «مادیت» ارسطویی در تناقض است. ارسطو این مفهوم را در مسیر تفسیر حرکت و ضرورت در نوعی جهان ابدی مستقل به کار گرفته است، حال آنکه شیخ‌الرئیس به همین مفهوم معنایی می‌بخشد که با ایده آفرینش دینی تناقض کمتری داشته باشد: بنابراین وجود در نزد ابن‌سینا عبارت است از اتحاد ماده با صورت، و فساد همان انفکاک آن دو است. ابن‌سینا از اینجا شروع می‌کند که وجود صورت به صورت پیشینی، در عقل فعال وجود دارد و آنگاه که آن را می‌بخشد وجود (= آفرینش) پدیدار می‌گردد و آنگاه که آن را می‌کشد فساد پدید می‌آید... و از آنجا که وجود بالفعل کامل‌تر از وجود بالقوه است، پس عالم سماوی موجود بالفعل است زیرا کامل‌تر است و معنای موجود بالفعل به‌طور ابدی این است که قدیم است به خلاف عالم تحت فلک‌القمر که عالم قوه است و در نتیجه عالم نقصان است، عالم شر. چنانکه ابن‌سینا در مفاهیم یادشده راه خود را از ارسطو جدا می‌کند، در مسأله سببیت نیز رأی خاصی اتخاذ می‌کند. سبب فاعل در نزد وی مهمتر از صورت و سبب غایی مهمتر از سبب مادی، بلکه سبب‌الاسباب است. این درحالی است که ارسطو، چنانکه معروف است کل اسباب را به ماده و صورت برمی‌گرداند. تفاوت عمده‌ای بین این دو دیدگاه وجود دارد: دادن اولویت به ماده و صورت به معنای تفسیرمادی و ابزار رویدادها در عالم هستی است، حال آنکه مفروض گرفتن سبب غایی به مثابه سببی از اسباب به معنای قول به آفریننده است.^{۸۰} آیا می‌توان گفت ابن‌سینا مادیت ارسطویی را از سرشت غیردیاکتیکی‌اش پالوده است؟ نه ابدأً. ابن‌سینا به «مادیت» ارسطویی سرشتی روحانی بخشیده که آن را به [فلسفه] افلاطون برگردانده است. این نکته در شفاء به روشنی و در رسائل «مشرقی» ابن‌سینا روشن‌تر به چشم می‌خورد. آنگاه که شیخ‌الرئیس به شرح کتاب ائولوگیای منسوب به ارسطو می‌پردازد شرحی از آب درمی‌آید که دورتر از تاسوعات افلاطونی است به ارسطو، حال آنکه میمرهای ائولوگیا از آن اخذ شده است. و این نکته خطای این رأی عمده را تأیید می‌کند که می‌گوید فیلسوفان مسلمان به این سبب از ارسطو دور شدند که قربانی کتاب ائولوگیا گردیدند.

ابن‌سینا نه از ارسطو درمی‌گذرد، و نه در سطح «ارسطوگرایی» فارابی قرار می‌گیرد، بلکه در این قلمرو از هر دو عقب می‌ماند. وی در حکمت مشرقی‌اش به قبل از ارسطو استناد می‌ورزد، به «افلاطون الهی» و «فیثاغورس حکیم» و آمیغ‌های دیگری از علوم «سری»‌ای که فلسفه دینی حرائیان به کار گرفته بودند. از همینجاست که فلسفه ابن‌سینا رویکردی روحانی ناعقلانی پیدا می‌کند که نه تنها از «مادیت» ارسطو بلکه حتی از «واقعیت دینی»‌ای که قرآن پایه‌گذاری کرده و متکلمان آن را با مجادلاتشان پرورده و از فلسفه مشرقی ابن‌سینا عقلانی‌تر ساخته‌اند، فرسنگ‌ها دور می‌افتد. این نکته را باید روشن کنیم که در اینجا ابن‌سینا را به سبب «روح‌باوری» ملامت

نمی‌کنیم — و اصلاً ملامت در اینجا چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ — بلکه قصد ما این است که آفرینش فکری وی را از دیدگاهی تاریخی، یعنی از زاویه تأثیرش بر اندیشهٔ عربی طی سده‌های بعدی ارزیابی کنیم.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، از دیدگاه ثنوبیتی که در آرا و رخدادهای زندگی و تألیفاتش هویداست، همچون الگویی یگانه از فیلسوفی رخ می‌نماید که دارای کمترین حد از آگاهی ایدئولوژیک است. او نه عمیقاً اهل روح‌باوری است و نه در سلوکش اهل تصوف، با اینحال وی با تکیه بر فلسفه و علم خود، در پی ایجاد نوعی روح‌باوری است با صبغه‌ای از «مشروعیت عقلانی»، چیزی که تمدن اسلامی نیاز به آن داشت. نگاهی جستجوگرانه به ساختار کتاب *الاشارات والتنبیها* که به اجماع اهل تحقیق پخته‌ترین نوشته یعنی والاترین تعبیر از فلسفهٔ مشرقی ابن‌سیناست، بسنده است برای اینکه بینه‌ای به دست خواننده بدهد مبنی بر اینکه این «فلسفه» ای که خود ابن‌سینا آن را «زبدۃ الحق» دانسته، «حقیقتی است که هیچ ابهامی در آن راه ندارد».

پیش از این اشاره شد که نصیرالدین طوسی، شارح *الاشارات والتنبیها* طی ملاحظه‌ای یادآور شده که شیخ‌الرئیس «در اینجا ترتیب مسائل را رعایت نکرده و برحسب اقتضای سیاقی که اختیار کرده علمی را به علم دیگر آمیخته است (علم طبیعی و علم الهی). این «سیاق» که همان ساختار کتاب است به شکلی است که در آن سه قسم اول یعنی منطق، طبیعیات و الهیات، قسم چهارم و آخرین قسم کتاب را پایه‌گذاری می‌کنند که موضوعش «تصوف» است. مقصود ابن‌سینا از این کار این است که به وسیلهٔ «معقول»، «نامعقول» را توضیح دهد. این نکته را نه از باب ظلم به او، بلکه با استفاده از کلام خود او می‌گوییم.

از خود او بشنویم که در همان کتاب می‌گوید: «شاید اخباری دربارهٔ عارفان بشنوید که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید. مثلاً بگویند که عارفی طلب باران برای مردم نماید و باران ببارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد، یا بر مردم نفرین کند و خسوف و زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آید. یا دعا کند و بیماری و با و بیماری و مرگ حیوانات و سیل و طوفان بازگردد، یا درنده رامشان شود و پرنده از آنان قرار نگیرد، یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید، زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند و شاید من بعضی از آنها را بازگو کنم.» اما چنین اسباب «طبیعی» که شیخ‌الرئیس به کمک آنها به تفسیر این انواع «نامعقولی» که ذکر کرد می‌پردازد، چنین‌اند: «پدیده‌های غیرعادی در جهان طبیعت از سه منشأ سرچشمه می‌گیرند:

نخست: هیأت نفسانی مذکور (یعنی تفسیر نفوس بشری در برخی از آنها و نیز در طبیعت)، دوم: خواص اجسام عنصری مثل آنکه مغناطیس آهن را با قوهٔ خاص خود جذب می‌کند (اسباب «طبیعی»)، سوم: قوای آسمانی که بین آنها و بین ترکیب‌های اجسام زمینی با هیأت‌ها و اوضاع ویژه، یا میان آنها و میان قوای نفوس زمینی با احوال فعلی یا انفعالی، مناسبتی هست که حدوث آثار عجیب را در پی خود دارد (= تأثیر اجرام سماوی — چنان‌که قبلاً بیان کردیم —

به عنوان خدایان)، و سحر — ابن سینا گوید — از قبیل قسم اول، بلکه معجزات و کرامات و نیرنجات از قبیل قسم دوم، و طلسمات از قبیل قسم سوم اند».

ابن سینا پس از این مطلب یک «نصیحت» و «وصیت» می آورد که پایان بخش اشارات و تنبیهات است.

اول نصیحت: دوری کن از این که ذکاوت و کیاست و تبری تو از عامه مردم این باشد که اعتراض کنی و هر چیز را انکار کنی. این سبکی و ناتوانی است. بدان که در طبیعت پدیده های شگفت انگیزی وجود دارد و از ارتباط میان قوای عالی فعال و قوای سافل متفعل عجایی پدید می آید...

وصیت دوم: ای برادر من در این اشارات، حقیقت ناب را برای تو آماده ساختم و لقمه های لذیذ حکمت را با سخن دلپذیر، غذای جاننت کردم. پس آن را از جاهلان و آدمیان پست و کم هوش و کم استعداد و کم جرأت که میل آنها به افکار عامه باشد یا از فیلسوفان بی دین که مگسان ناتوان این میدانند، پاس دار...».

«نصیحت» و «وصیت، همدیگر را کامل می کنند: متهم در هر دو مورد یکی است. یعنی منطق بلکه عقل. می بینیم تا کجا علم و فلسفه به خدمت از بین بردن علم و فلسفه درآمده است. روند «ویران سازی درونی» که عقل ابن سینا پیش گرفته تنها نتیجه غیاب آگاهی فلسفی و آگاهی علمی در نزد او نیست، بلکه همچنین — و بسا این یکی سبب مورد قبلی هم باشد — نتیجه غیاب آگاهی ایدئولوژیک است.



این وجه دیگری از فلسفه ابن سیناست... وجهی که حقیقت آن را، دست کم در صفحات تاریخ فکری مان نمایان می سازد. آیا هر نوع فلسفه ای به جز تأثیرات و ردپاهایی که در تاریخ فکری ای که بدان منسوب است از خود برجا می گذارد حقیقت دیگری هم دارد؟ بی گمان ابن سینا، اراده کرده باشد یا نه، بزرگترین پایه گذار اندیشه غیب مدار ظلمانی خرافی در اسلام است. اوست که از اخترشناسی و جادوگری و عزائم و طلسمات و دیگر مظاهر «نامعقول»، «علمی» ساخت که در منظومه «علمی» فلسفی ای که وی به دروغ به آن رنگ ارسطویی بخشیده بود جایگاه «طبیعی» پیدا می کرد. جنبه خطرناک تر و تأثیرگذار این نوع جهت بخشی تاریک اندیشانه به تفکر عربی اسلامی، در طی سده های میانه، این است که ابن سینا علوم «نامعقول» را در تأویل آیات قرآنی ای که از ماوراء الطبیعه سخن می گوید به کار گرفت، تأویلی که تفکر عربی را به روح پرستی تاریک اندیشانه عقب افتاده تری از «واقعیت گرایی ساده ای» کشاند که اعراب هنگام ظهور اسلام بدان اعتقاد داشتند. ابن سینا، با همه عظمتش به عنوان یک پزشک و به رغم همه تألیفاتش در منطق، چنان می نماید که واجد طرز تفکری است از نوع طرز تفکرهایی که جاحظ و هم مکتبان معتزلی اش آن را به سخره می گرفتند و کثیری از اشاعره از انتساب به آن تن می زدند. از اینجاست که می توانیم بگویم ضربه حقیقی ای که بر فلسفه و به دنبال آن بر عقلانیت در اسلام فرود آمد، ضربه ای نیست که به غزالی به سبب تألیف تهافت الفلاسفه نسبت داده می شود، بلکه آن ضربه ای

است که به دست «بزرگترین» فیلسوف اسلام شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بر پیکر آن وارد آمد و آن از طریق تألیفات کوچک و رسائل پرشمارِ واسع‌الانتشار اوست که حامل و مبلغ فلسفه «مشرقی» اویند. کتاب شفاء او، این دایرة‌المعارف فلسفی بزرگ هم انبوهه‌ای است از اوراقی که در صندوق هاست و اگر پیدا شود نزد افراد بسیار خاص پیدا می‌شود. علاوه بر این «عقلانیت» موجود در شفاء در خدمت پی‌افکندن جنبه «مشرقی» حقیقی اندیشه ابن‌سینا قرا گرفته است. بدینگونه، آنگاه که درونمایه ایدئولوژیک فلسفه شیخ‌الرئیس مطرح می‌شود لازم است که دامنه بحث به این جنبه «مشرقی» آن بکشد نه به جنبه «مادی» یا «ایدئالیستی» آن. ارزیابی آفرینش فلسفی فلاسفه اسلام، بلکه همه فلاسفه پیش از نهضت نوزایی عرب، برپایه تقسیم آنها به «مای» و «ایدئالیستی»، تا اندازه زیادی ارزیابی افراطی و خطاآمیزی است، زیرا آنچه برای فیلسوفان قبل از خیزش علمی جدید مهم بود پدیدآوردن دیدگاهی مادی درباره هستی با قطع ارتباط با دین و الهیات نبود، بلکه آنچه برای آنان اهمیت داشت عبارت بود از عقلانی‌کردن الهیات، پدیدآوردن معرفت دینی براساس علوم عصر خود. آری گاهی نزد این یا آن فیلسوف اندیشه یا اندیشه‌هایی می‌یابیم که به دیدگاه مادی در باب هستی نزدیک‌تر است، اما این مهم نیست که این فیلسوف به این یا آن نظر قایل شده است، بلکه مهم بافت فکری عامی است که اندیشه خود را در آن طرح می‌کند و کارکردی است که بدان می‌بخشد. ابن‌سینا عملاً قایل به قدم عالم بود... اما باید پرسیم که این اندیشه را در کدام بافت و به چه غرضی قرار داده بود؟ قدم عالم در نظر وی به معنای قدم ماده نیست بلکه به معنای قدم فیوضات صادر از واجب‌الوجود و نتیجتاً قدم عقول سماوی است — آلهه‌ای که در تدبیر شئون عالم زمینی از الله نیابت می‌کنند. اندیشه قدم عالم، بنابراین، به یک هدف یعنی تنزیه خداوند از تغیر ذات و صفاتش به کار گرفته شده است، تغییری که اگر هم‌نوا با متکلمان قایل شویم که او (الله) به آنچه در هستی ایجاد می‌کند عنایت مستقیم دارد، یعنی عالم به جزئیات است، منطقاً خود را تحمیل می‌کند. بدینگونه این مسأله از نظر مادی — بلکه جدلی — مطرح نیست بلکه از حیث اعتبارات منطقی‌ای مطرح شده که تمایل به پایه‌گذاری نوعی روح‌باوری و ایدئالیسم «کامل‌تر» و «شریف‌تر» آن را ایجاب می‌کرده است.

چه عوامل ذهنی و عینی ابن‌سینا را که پزشکی درخشان و مجرب و خبیر و منطق‌دانی واسع‌الاطلاع بود واداشت که چنین رویکرد «روح‌باورانه‌ای» اتخاذ کند؟ شکی نیست که «روح‌باوری» پاره‌ای از پدیده‌های فرهنگی عمومی رایج در روزگار ابن‌سینا بوده است و نیز بحث و جدلی در این نکته نیست که بسیاری از جنبه‌های «نامعقول» در تمام ساختار عقل کهن، یونانی و عربی و اسلامی جایگاه «طبیعی» داشت...

اما تفاوت است بین اینکه انسان در درون زمینه فرهنگی مشخصی زندگی کند، و یا اینکه خود را آماده پی‌ریزی عناصری معین از این زمینه کند به قصد بخشیدن این یا آن رویکرد بدان. اخوان‌الصفا بیش از ابن‌سینا در پی پی‌ریزی «روح‌باوری» و نامعقول‌گرایی بودند، اما اهدافشان، اهداف ایدئولوژیک‌شان روشن بود. اما اهداف ابن‌سینا در این قلمرو، اگر اهدافی داشته باشد چیست؟

این همان نقطهٔ اساسی است که می‌باید سخن خود را در این بخش پایانی این پژوهش بر آن متمرکز سازیم: پرده‌برگرفتن از درون‌مایهٔ ایدئولوژیک فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا به تنهایی می‌تواند این فلسفه را قابل فهم سازد... اینک باید به استنتاج شهادت موجود ادامه دهیم تا فلسفهٔ ابن‌سینا را وادار کنیم که در باب آنچه قصد پنهان‌کردنش را دارد سخن بگوید... نخست از شهادت نافرومانترین و پرجراترین شاگردان ابن‌سینا شروع می‌کنیم: «شهاب‌الدین سهروردی».



شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۵ هـ - ۵۸۶ هـ) ابن‌سینا را در حد و اندازه‌ای نمی‌داند که افتخار بیان تعبیر «فلسفهٔ مشرقی» را از زبان وی به رسمیت بشناسد. از نظر او شیخ‌الرئیس زندانی چارچوب سنتی فلسفهٔ مشایی است و «نوشته‌هایی را که به مشرقیان نسبت می‌دهد عیناً از جمله قواعد مشائیان و حکمت عامه است، الا اینکه بسا در مواردی عبارات را تغییر می‌دهد یا در برخی فروع چنان تصرف می‌کند که با دیگر کتاب‌هایش چندان تفاوتی ندارد و به کمک آن اصول مشرقی پابرجا شده در عهد علمای خسروانی (حکیمان قدیم ایرانی) مقرر نمی‌گردد، زیرا آن شأنی عظیم دارد و حکمت خالص است».^{۸۱}

«حکمت مشرقی» از نظر سهروردی باید «اشراقی» باشد، یعنی حدسی «حضوری»، نه استدلالی «بحثی». این حکمت «حکمتی کهن است که همواره پیشوایان هندی و ایرانی و بابلی و مصری و قدمای یونان تا افلاطون بر محور آن حرکت می‌کردند و حکمت خویش را از آن استخراج می‌کردند که همان خمیرمایهٔ ازلی است» که به گفتهٔ سهروردی، به حلاج و بایزید بسطامی و ابوسهل شوشتری و از آنان به خود او منتقل شده است. شهاب‌الدین این طریق را چنین مختصر می‌کند «امام اهل حکمت رئیس ما افلاطون» و نیز: «اشراقیان رئیس‌شان افلاطون و رئیس مشائیان ارسطو است».

اما اینکه افلاطون یکی از منابع اصلی حکمت اشراقی سهروردی و حکمت مشرقی ابن‌سینا بوده است که سهروردی هم بدان اعتراف دارد و برای ما روشن شده است که فلسفهٔ ابن‌سینا هم چنین است و یا اینکه «حکمت‌الاشراق» به لحاظ روش و منبع با «فلسفهٔ مشرقی» ابن‌سینا اختلاف‌گوهری دارد و این نکته‌ای است که ما با شهاب‌الدین سهروردی در آن اتفاق نظر نداریم. «حکمة‌الاشراق» براساس تقریر سهروردی در کتابی با همین عنوان، عبارت از بنایی فلسفی است که در ساختار عمومی‌اش با منظومهٔ اندیشگی فارابی - ابن‌سینا فرق چندانی ندارد: پیکره و بنیاد این بنا مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر فیض است و هدف از آن چنان‌که توضیح دادیم «سعادت» است به معنایی که ابن‌سینا بدان بخشیده است. اختلاف بین فارابی - ابن‌سینا و سهروردی در باب منظومهٔ اندیشگی مبتنی بر فیض منحصر به اصلاحاتی است که شیخ اشراق آنها را به نام‌های نورانی مبدل کرده است. چنان که سهروردی به جای «واجب‌الوجوب» سینایی، «نورالانوار» می‌گذارد و به جای «عقول سماوی» دهگانه، «الانوارالقاهره»، «دعایم ماتحت فلک‌القمر» هم «عالم‌الظلمه» یا «عالم‌البرازخ» شده است و بدینگونه «اصل مشرقی‌ای» که سهروردی مدعی است به تنهایی بدان راه یافته، و نه ابن‌سینا، چیزی به جز دو مصطلح ایرانی مشهور: نور و ظلمت نیست.

اما این «اصل مشرقی» که سهروردی بدان اشاره کرده اهمیت ویژه دارد، نه از حیث معرفت‌شناختی، بلکه از جنبهٔ ایدئولوژی قومی‌ای که سهروردی و دیگر «اشراقیان» را وادار به حرکت می‌کرد، چیزی که بی‌گمان، به‌شکلی از اشکال، در ورای پروژهٔ فلسفی شرقی ابن‌سینا قرار داشت. شیخ اشراق «مستقیماً به روش خود به زردشت، پیامبر ایرانیان رجوع می‌کند» و می‌گوید: «در میان ایرانیان گروهی هست که به حق راهنمایی می‌کند»، می‌گوید: «حکیمان فضیلت‌مداری که شباهتی به زردشتیان ندارند و ما حکمت نورانی شریف آنان را که ذوق افلاطون و فیلسوفان قبل از او بدان گواهی می‌دهد در کتابی به نام حکمت‌الاشراق جمع کرده‌ایم که بی‌نظیر است». این عامل نژادی در نزد جانشینان سهروردی تقویت گردید، کسانی که تاکنون پرچم اشراق را در میان ایرانیان بر دوش کشیده‌اند. شاگرد و شارح کتاب‌هایش، شمس‌الدین شهرزوری می‌گوید: «گویند منطق و حکمت که ارسطو تألیف و تهذیب کرد اصلش از خزائن ایرانیان مأخوذ است، آنگاه که اسکندر بر دارایی‌ها و سرزمین‌های آنان غلبه یافت، و ارسطو جز به مدد کتاب‌های ایشان برای مطالب دست نیافت. کسی که پاره‌ای از این امور شریف و حکمت صحیح را درک کرده باشد هیچ شکی و ابهامی برایش در مقدار ارزش حکمت ایرانیان باقی نمی‌ماند».^{۸۲}

آنچه شهرزوری می‌گوید صریح ادعاست، اما ادعایی است که نسبت به موضوع مورد بحث ما اهمیت دارد، زیرا مستقیماً ما را به سخن مشابهی از ابن‌سینا احاله می‌دهد که پیشتر و در صدر مقاله فقراتی از آن را آوردیم. قبلاً از ابن‌سینا شنیدیم که می‌گوید «... بعید نیست که از سوی غیر یونانیان نیز علوم به‌دست ما رسیده باشد...» و نیز «بعید نیست که مشرقیان آن را یعنی - منطق را - به‌نام دیگری بنامند» (همان، ج، ص ۲). حکمت اشراق سهروردی از حیث معرفتی چیزی فراتر از حکمت مشرقی نیست، چیزی نیست جز نسخه‌ای از آن، اما با مصطلحات «نورانی»، لیکن با این همه و بلکه به همین سبب آن را به صورت ایدئولوژیک توضیح می‌دهد. «فلسفه مشرقی» سینایی، در آن واحد تعبیر و تفسیری است هم از آگاهی نژادی مغلوب‌شده و هم آگاهی ایدئولوژیک وارونه.

این مدعا را باید توضیح دهیم.

رقابت، و بلکه کشمکش که در عصر ابن‌سینا بین مکتب خراسان و مکتب عراق شدت گرفته بود، و در صفحات قبل به برخی از مظاهر آن اشاره کردیم چیزی نبود جز حلقه‌ای از زنجیرهٔ کشاکش تاریخی ایرانیان با همسایگان «غربی‌شان»: اولاً رومیان و سپس عرب‌ها. ما به جنبه‌های مختلف کشمکش خونین و درازآهنگی میان ایرانیان و رومیان، جز رسوبات فرهنگی آن در این مقطع زمانی، خاصه در دورهٔ ابن‌سینا کاری نداریم، که اندکی بعد آثار آن را نشان خواهیم داد و برخی از جلوه‌های کشاکش بین ایرانیان و عرب‌ها را یاد خواهیم کرد.

همه می‌دانیم که عرب‌ها، پرچمداران دعوت اسلامی، ایرانیان را از حیث نظامی مغلوب کردند، اما نتوانستند آنها را از حیث فرهنگی و تمدنی شکست دهند. تعصبات قومی - حتی بعد از آنکه مسلمان شدند و «حسن اسلام» - در میان‌شان زنده ماند و از خلال همهٔ کشمکش‌ها و شورش‌هایی که در شرق جهان اسلام رخ داد، از درگیری بین علی و معاویه تا شورش ابومسلم

خراسانی، بنیانگذار عملی دولت عباسیان، تا قیام زنگیان و قیام‌های قرمطیان، تا غارت بغداد به دست امیران آل بویه خود را نمایان ساخت. این در زمینه اجتماعی و سیاسی، اما در قلمرو فرهنگی و ایدئولوژیک این نزاع و کشمکش در مظاهر بسیاری چون «حرکت شعوبیه»، در علم کلام، و در مناظرات علمی و فرهنگی متبلور شد.

در رویه فرهنگی است که در آگاهی قومی ایرانیان حال به گذشته پیوند می‌خورد. ایرانیان در درون جامعه اسلامی‌ای که به رنگ آن درآمده بودند، خود را با دشمن پیشین خود: رومیان در رقابت فرهنگی علمی و فلسفی می‌دیدند، کسانی که ابن‌سینا چنین وصفشان کرده «البلة النصاری من مدینة السلام». مشتقی که فیلسوف نیشابوری، ابوالحسن عامری، در بغداد بدان دچار شد مجالس ابوسلیمان منطقی که طی آن همواره «مغریبان» بر «مشرقیان» غلبه می‌یافتند و پیش از آن مناظره ابوسعید سیرافی فارسی، عالم نحوی معروف با ابوشیر متی بن یونس، فیلسوف منطق‌دان (بنیانگذار مکتب منطق بغداد - که اصلاً رومی است) مناظره مشهوری که در سال ۳۲۰ هـ انجام شد «چیزی که در محافل ادبی و علمی بغداد به‌عنوان غلبه نحو بر منطق، و نحویان و متکلمان بر اصحاب منطق و فلسفه تلقی گردید» و باید بگوییم: غلبه ایرانیان «مشرقی» بر مسیحیان «مغربی»... همه این موارد پیش روی ما چارچوب تاریخی قومی و ایدئولوژیک را ترسیم می‌کند که باید در درون آن معنای «فلسفه شرقی» در اصطلاح ابن‌سینا را فهم کنیم. که همان چارچوبی است که سهروردی و پس از او شهرزوری آن را با سیمای حقیقی‌اش مشخص کرده‌اند. بدینگونه «فلسفه شرقی» سینایی، یکی از تجلیات آگاهی قومی ایرانیان مغلوب است که همچنان به حیات خود ادامه داده و پیوسته و با تکبر تمام بازگشت خود را انتظار می‌کشد. ابن‌سینا، آنگاه که ناگزیری خود را از مراعات «جانب شرکای صنعت» در طی تألیفات فلسفی تعلیمی خود اعلام می‌کند در واقع دارد جنبه مغلوبیت این آگاهی را بیان می‌کند، زیرا «شرکا» عملاً اصحاب حقیقی «صناعت» بودند. وقتی هم که در تحقیر «مشائیان» عصر خود و رسوا کردن آنان به خود تردیدی راه نمی‌دهد در واقع دارد جنبه «بازگشت» و تکبر و بزرگ‌بینی موجود در این آگاهی را تفسیر می‌کند. ابن‌سینا «مغریبان» (= یونانیان و شاگردان آنان) را به تعصب و تقلید وصف می‌کند، اما در عین حال در ثبت اعتراف صریح خود «به تقدم فاضل‌ترین سلف آنان» ارسطو، معلم اول و به برتری فارابی، معلم ثانی به خود تردیدی راه نمی‌دهد. راستی چگونه می‌تواند به ارسطو و فارابی بی‌مهری کند درحالی که به آندو بسیار وامدار است؟

ابن‌سینا در پی آن است که از شرح، شرح کتاب‌های ارسطو، بزرگ مغریبان پا فراتر بگذارد و فلسفه‌ای مشرقی با ویژگی قومی، ایرانی بیافریند. اما وی که با انگیزه آگاهی قومی و نژادی به تحرک درآمده و پیوسته از شکست در همه قلمروها در رنج بود، قادر نبود «معنای» مشرقی آن را جز از طریق نقد تعصب «مشائیان» و دعوت به رهایی از هیمنه آنان روشن کند. شاگردش شهاب‌الدین سهروردی هم که عملاً رهایی یافته بود، نه فقط از «تقلید مشائیان» بلکه همچنین از فشار آنان به عنوان «شرکای صنعت» - زیرا «صناعت» (= فلسفه) در عصر وی طبعاً در مشرق در تاریکی فرو رفته بود - در پی او آمد تا به صراحت و شجاعت «احیای حکمت نورانی» ایرانی را

اعلام کند، بدینگونه مسأله رنگ قومی و نژادی صریح پیدا می‌کند و فلسفه مشرقی سینیایی و حکمت اشراق سهروردی مفسرِ بیداری قومی‌ای می‌گردد که با ابن‌سینا شروع به تحقق خود می‌کند، نه فقط از طریق پروژه «فلسفه مشرقی» بلکه همچنین از خلال پدیدآوردن آثار فلسفی و علمی به زبان فارسی، حرکتی که ابن‌سینا قواعد آن را پایه‌گذاری کرد.

به این ترتیب، در اینجا، انگیزه‌های قومی - ایدئولوژیک در کار است که ابن‌سینا را به پدیدآوردن فلسفه مشرقی وامی‌دارد، و از همان آغاز آن را به پروژه‌ای ایدئولوژیک مبدل می‌سازد. اینک باید پرسید، چرا ابن‌سینا به پروژه ایدئولوژیک خود، رویکرد روح‌باورانه ناعقلانی بخشید؟

این همان پرسشی است که پیشتر طرح کردیم و چند صفحه اندک گذشته، به ما نه قدرت پاسخ، بلکه قدرت طرح دوباره این پرسش را بخشید، اما با وضوح بیشتر، به‌طوری که در لابه‌لای آن به نیمی از پاسخ بلکه لااقل (شاخص‌های) آن برسیم. به این سبب که مادام که مسأله مربوط باشد به پروژه‌ای ایدئولوژیک، هویت این پروژه به ناگزیر باید از خلال این کشمکش ایدئولوژیک که آن را به وجود آورده و یا بدان نیازمند است مشخص گردد. و اگر به خاطر بیاوریم که دشمنان ابن‌سینا، یعنی دشمنان «مشرقیان»، مکتب منطقی ارسطوگونه‌ای به وجود آورده بودند، درخواهیم یافت که چرا شیخ‌الرئیس پروژه خود را با نقد عنیف تعصب «مشائیان» آغاز کرد و در نتیجه درک خواهیم کرد که چگونه شیخ‌الرئیس در فلسفه دینی حزن‌انان، که مایه رواج علوم «سری» و روحانی افلاطونی - فیثاغورسی بود، ماده پربرکتی یافت برای انگیزه‌های خود در جهت ایجاد یک فلسفه مشرقی با رویکرد روحانی.

پیش از این انگیزه‌هایی که شیخ‌الرئیس را برآن داشت تا فلسفه‌ای مشرقی را مژده دهد توضیح دادیم و همچنین مهمترین عواملی را توضیح دادیم که باعث شد این فلسفه سمت و سویی روحانی پیدا کند... اینک لازم است درونمایه روحانی - ناعقلانی این فلسفه را روشن کنیم... اینجا در عمل، در برابر فرایند بازآفرینی ایدئولوژیک قرار خواهیم گرفت که نقش تاریخی خود را ایفا کرده است و چیزی جز چارچوب معرفتی عقب‌افتاده‌ای برای آن باقی‌نمانده است. ما برابر فرایندی نمونه‌وار از جمله فرایندهای وارونه‌سازی ایدئولوژیک قرار گرفته‌ایم که در پس آن بسیاری از فلسفه‌های «بزرگ» پنهان شده‌اند.

اینجاست که فلسفه مشرقی سینیایی حقیقت خود را بر ما عیان خواهد ساخت، در برابر ما - در سطح فکر محض - همچون استمرار ایدئولوژی پیشینی خود را نمایان خواهد ساخت که تمام نیروی «انقلابی» خود را از دست داده است و به چارچوبی بدل شده که محتوای معرفتی عقب‌افتاده‌ای را دربر دارد و پس از نابودی درونمایه ایدئولوژیکش، دیگر قادر نیست هیچ راه حلی برای مشکلی عرضه کند بجز فرارکردن از مشکلات، عالم واقعیت زنده متلاطم مضطرب. منظورمان ایدئولوژی اسماعیلیه است براساس آنچه در رسائل اخوان‌الصفای منعکس شده است که اینک به تحلیل آن خواهیم پرداخت.

براساس آنچه از تألیفات ابن سینا می‌دانیم، وی هیچ یادی در آنها از اخوان‌الصفا نکرده است، نه به تمجید و نه به نقد، معذک می‌توانیم تأکید کنیم که تأثیر آنان بر وی به قدری روشن است که جای شکی باقی نمی‌ماند که رسائل اخوان‌الصفا عملاً یکی از منابع اصلی‌ای بوده است که وی در آفرینش فلسفی خود به آنها اتکا کرده است.

آثار رسائل اخوان‌الصفا در زبان و مصطلحات، بلکه حتی در عناوینی که ابن‌سینا برای کتابهایش انتخاب کرده نمایان است، کلماتی چون «نجات»، «اشارات» و «شفا»ی نفس، کلماتی هستند که در رسائل اخوان‌الصفا تکرار می‌شوند، همان کتاب‌هایی که آرای مشرقی وی در آنها تکرار شده است. شیوه بیان رمزی ابن‌سینا هم در رسائل نظیر دارد، آنجا که حکایاتی می‌خوانیم که در آنها به نفس و عقل و قوه غضبیه و قوه شهویه و عقل فعال نظیر آنچه در آثار ابن‌سینا می‌بینیم اسم‌های رمزی داده شده است.

تشابه آثار ابن‌سینا با رسائل اخوان‌الصفا به همین اندازه خلاصه نمی‌شود، بلکه شیوه ابن‌سینا در «ایجاد هماهنگی» بین جزئیات دین و جزئیات فلسفه همان شیوه اخوان‌الصفاست، شیوه‌ای که مبتنی است بر ایجاد تشابه، بلکه تطابق، میان گزاره‌های فلسفی و آیات قرآنی‌ای که در بیشتر اوقات جامعه فلسفی می‌پوشند. در این آثار گاهی یک آیه قرآنی به عنوان شاهد بر صحت یک گزاره فلسفی مورد دفاع آورده می‌شود و به عکس نیز، بسیاری اوقات یک گزاره فلسفی به عنوان برهانی بر «عمق» مدلول یک آیه که مورد تفسیر «باطنی» آشکار قرار گرفته آورده می‌شود. ابن‌سینا در کنار گرایش به روش اخوان‌الصفا در «ایجاد هماهنگی» بین دین و فلسفه، در ترجمه مصطلحات قرآنی به معادل‌هایی مطابق با مصطلحات فلسفی مبتنی بر فیض اخوان‌الصفا نیز به آنان تمایل داشت. چندان که کلماتی چون: عرش و کرسی و روح القدس و ملائکه و «نفس مطمئه» و... همگی در نزد اخوان معنای فلسفی می‌یابند، همین شیوه را در نزد ابن‌سینا و فارابی، در مصطلحات فلسفه مبتنی بر فیض حرّانی می‌بینیم.

اگر به آراء اخوان‌الصفا در باب نفس بشری و نفوس سماوی بپردازیم، تطابق تامی بین آرای آنان با آرای ابن‌سینا ملاحظه می‌کنیم: در دیدگاه آنان نفس، جوهری روحانی است که رابطه آن با بدن مانند رابطه صورت است با ماده در نزد ارسطو بلکه مثل رابطه ناخداست با کشتی یا پادشاه با مدینه. این در صورتی است که نفس را از آن حیث در نظر بگیریم که محرک بدنی است که مستخر آن شده است. اما اگر آن را از آن حیث در نظر بگیریم که اشرف از بدن است، یعنی از آن حیث که موجودی روحانی است از جنس نفوس فلکی، در این صورت بدن دیگر مثل کشتی یا مملکت نخواهد بود بلکه مانند زندان خواهد بود. از همینجاست که وظیفه آدمی در زندگی عبارت است از رهاساختن نفس خود از زندان و آسان کردن الحاق آن به عالم روحانی، تا آنجا که «مالاعین رَأَتْ و لا اُذُنْ سَمِعَتْ» و به همراه همجنسان خود از نفوس سماوی و عقول الهی، از سعادت ابدی برخوردار گردد، بدینگونه «علم النفس» سینایی منبع «عربی» مستقیم خود را در رسائل اخوان‌الصفا می‌یابد لیکن با این تفاوت که اخوان — که به آنچه انجام می‌دادند آگاهی کامل داشتند — این «علم النفس» افلاطونی‌گرا را — در ایدئولوژی سیاسی خود به کار گرفتند و از آن

عنصری «مخدر» ساختند - چنانکه اندکی بعد آن را توضیح خواهیم داد - درحالی که ابن سینا همین «علم» را با کارکرد تخییری اش، گرفت و آن را به عنصری اساسی در فلسفه مشرقی خود که برای آن هیچ کارکرد ایدئولوژیکی تعیین نکرده بود مبدل ساخت، بلکه آن را رها کرد تا خود را چونان «علم» و یا «معرفتی» برای ایدئولوژی عصر انحطاط عرضه کند.

اخوان الصفا از «نفس» محوری اساسی برای منظومه فلسفی خود ساختند، دقیقاً نظیر کاری که ابن سینا پس از آنها انجام داد. حال که این مطلب را در قیاس ابن سینا با فارابی از طریق مقایسه منظومه فلسفی آن دو انجام دادیم، اینجا نیاز به مقایسه اخوان الصفا و ابن سینا نداریم بلکه این قدر کفایت می‌کند که فهرست تحلیلی‌ای که آنان برای رسائلشان نوشته‌اند مطالعه کنیم. آنان با صراحت تمام توضیح داده‌اند که همه علوم و معارفی که در رسائل خود عرضه می‌کنند، به هر صورت، در خدمت نظریه نفس آنها قرار دارد. مثلاً «غرض» از نخستین رساله از رساله‌های ریاضی آنان که موضوعش عدد است، عبارت است از «ورزیده کردن نفوس متعلمان برای فلسفه» و «غرض» از رساله دوم که موضوعش هندسه است، عبارت است از «هدایت شدن نفوس از محسوسات به معقولات و از جسمانیات به روحانیات... و کیفیت رؤیت بسائط... همچون جوهرهای روحانی محض و ذات‌های مفرد علوی». و اما رساله سوم که در نجوم است «غرض از آن تشویق نفوس پالایش شده است به صعود به عالم افلاک و طبقات آسمان‌ها». رساله جغرافیا هم «غرض از آن آگاهی دادن به علت ورود نفس به این عالم و کیفیت اتحاد و علت ارتباط آن با غیر آن و به کارگرفتن حواس و استنباط قیاس به توسط آن و آگاهی دادن بر خلاص آن و برانگیختن به نظروری و تفکر... تا حق بر نظروری روشن شود... و بدان تمسک جوید... و آماده سفر و توشه‌اندوزی برای دار آخرت گردد...». اینها اهداف و اغراض اخوان الصفا از رسائل ریاضی و طبیعی‌شان است با اینحال آیا لازم است به «غرض» آنها از رسائلی اشاره کنیم که مربوط است به «نفسانیات و عقلیات» و «العلوم الناموسیة والشرعیة».^{۸۳}

چرا اخوان الصفا به رسائلشان چنین سمت و سویی بخشیدند؟ چرا منظومه فلسفی دینی خود را که به منظور اهداف تعلیمی‌ای که داشتند آنها را به‌طور مجزا و تفکیک شده عرضه کردند از آغاز تا پایان، آن را به‌صورت منظومه‌ای یکسره در خدمت تأکید بر روحانیت نفس و اصرار بر ضرورت رهایی آن از زندان و تسهیل وصول آن به عالم سعادت ابدی مبدل کردند؟

طرح پرسش در این باب به معنای بحث از درونمایه ایدئولوژیک مستقیم رسائل اخوان الصفاست، درونمایه‌ای که در طی آن و به واسطه آن معین می‌شود یا می‌تواند مشخص گردد، درونمایه ایدئولوژیک فلسفه مشرقی ابن سینا.

اینکه رسائل اخوان الصفا، به‌صورت مستقیم، و در آن واحد در خدمت دعوت دینی و اغراض سیاسی و وسائل سازماندهی حرکت سرّی انقلابی‌ای کار می‌کرد که هدفش سرنگون کردن دولت عباسی و برپا کردن دولت «حق و عدل»، دولت شیعی اسماعیلی به‌جای آن بود، نکته‌ای است که در آن شکی وجود ندارد، زیرا خود رسائل مؤید آن است، کماینکه در این نیز شکی نیست که تاریخ کتابت این رسائل به نیمه قرن سوم هجری برمی‌گردد، نه چنانکه تا

همین اواخر پنداشته می‌شد به ربع آخر قرن چهارم، و یا اینکه برخی از امامان اسماعیلی خود دست به تألیف این رسائل زده‌اند و یا اینکه تألیف این رسائل کار پاره‌ای از داعیان و «ایدئولوژیست‌های» آنان بوده است، و این چیزی است که فعلاً اسناد به ما اجازه جزم و یقین به آن را نمی‌دهند، لیکن مهم این است که مؤلفان و نویسندگان اسماعیلی قدیم و جدید، به رسائل اخوان‌الوصفا تمایل داشتند و آنها را مربوط به حرکت خود می‌دانستند.^{۸۴}

آنچه برای ما مهم است عبارت است از سمت و سویی که اخوان‌الوصفا به رسائل خود بخشیدند، یعنی قراردادن «نفس» به عنوان موضوع و محور رسائل، این کار هدفی ایدئولوژیک داشت که اخوان در جای جای رسائل به آن تصریح کرده‌اند. هدف آنها عبارت بود از تصاحب نفوس مردم، خاصه جوانان، به منظور تصاحب اجسام آنها، و در نتیجه کوشش در جهت ساقط کردن «دولت شر»، دولت عباسیان و برپا کردن «دولت خیر»، دولت امامان اسماعیلی.

آنان بر طبق اصول دعوت اسماعیلیه تصریح می‌کردند که زمان «از وجود امامی که حجت خدا بر خلق اوست» خالی نیست، و در حیات امامان دو دور وجود دارد: دور کشف و دور ستر، «در دور کشف آنان مالک اجسام و ارواح‌اند و در دور ستر فرمانشان بر نفوس و عقول جاری است» نه اجساد که در این هنگام خود مملوک اصحاب مملکت زمینی و خلافت جسمانی‌اند، کسانی که «افعالشان در اجسام نمودار است نه نفوس، - زیرا ایشان - مالکیت روحانی ندارند و مؤید به تأیید آسمانی نیستند».^{۸۵}

از آنجا که دوره‌ای که اخوان‌الوصفا در آن رسائل خود را نوشتند «دور ستر» بود، هدف خود را رسیدن به «دور کشف» قرار دادند، یعنی استیلا بر حکومت و استوار کردن مدینه فاضله روحانی، می‌گویند: «ای برادر پس از توافقمان بر شرایطی که از سوی نخبه برادران عرضه شد سزاوار است ما هم همکاری کنیم و نیروی پیکرهایمان را جمع و آن را به نیرویی واحد بدل کنیم، و به گونه‌ای واحد نفوسمان را تدبیر نماییم و مدینه فاضله روحانی‌ای بسازیم، مدینه‌ای در مملکت صاحب ناموس اکبر که مالک نفوس و اجسام است، زیرا آن کس که مالک نفوس باشد مالک اجساد است و آن کس که مالک نفوس باشد مالک اجساد است». سپس مطلبی آمده که از آن برمی‌آید که منظور از مدینه، مدینه «روحانی» است نه مدینه سیاسی، سپس تأکید می‌کنند: که «آن کس که عزم جزم کند که به این مدینه وارد شود بر او لازم است علم‌النفس و معرفت گوهر آن را حاصل کند، چنین کسی اولی است که مدینه ما را بگشاید» و اضافه می‌کنند «آنچه برادران ما آیدهم‌الله، از این علم بدان نیازمندند در این پنجاه و یک رساله بیان کرده‌ایم».^{۸۶}

هدف اخوان‌الوصفا از استوار کردن پنجاه و یک رساله خود بر «علم‌النفس» کاملاً روشن است: ایجاد ایدئولوژی و مخصوصاً آمادگی روحی بخشیدن به پیروانشان برای قربانی کردن زندگی خود در راه اهداف حرکت. «روح‌باوری» که در رسائل اخوان‌الوصفا بیان شده و آن را از فلسفه دینی حرّانی اخذ کرده بودند، وسیله بود نه هدف. و آنان از آن عنصر «تخدرکننده‌ای» ساختند برای آنکه پیروانشان را به افراد متقاد کر و کوری مبدل کنند که انقیاد خود را تا هر وقت طول بکشد و در هر شرایطی حفظ نمایند.

در «دور ستر» هدف عبارت است از ساختن «مدینه فاضله روحانی» تا آنجا که نفوس در «سعادت ابدی» زندگی کنند...

اما در «دور کشف» هدف به کلی چیز دیگری است... ساختن مدینه سیاسی، یعنی حکومت اسماعیلیه. در این دوره وسیله انقلاب است و قربانی کردن همه چیز از جمله خود همین روح باوری. یعنی نوعی بهره‌برداری ایدئولوژیک از علم، فلسفه و دین در واضح‌ترین صور آن.

حرکت اسماعیلیه خیلی زود (حداکثر در نیمه قرن سوم هجری) مایه معرفتی‌ای را که نو افلاطونیان - در سبک و سیاق مشرقی‌اش - نشر کرده بودند برای بنای یک ایدئولوژی انقلابی به کار گرفت که هدفش واژگون کردن خلافت عباسی بود و بدینوسیله انتظارات و بلندپروازی‌های اقوامی را که به لحاظ نژادی و طبقاتی مورد ستم قرار گرفته بودند تفسیر می‌کرد. این حرکت، علم النفس افلاطونی را در هیئتی که مابعدالطبیعه فلسفه دینی حرانیان به آن شکل بخشیده بود مبدل کرد به عنصر روحانی «تخدی‌کننده‌ای» در این ایدئولوژی، عنصری که آن را در نفوس پیروانشان در هنگام انقلاب و شورش صورت یک نیروی مادی می‌داد و در دوران شکست و انتظار، آن را به صورت «روئایی زیبا» حفظ می‌کرد.

ابن سینا که در محیطی اسماعیلی پرورده شده و فلسفه و علم را نخست از رسائل اخوان الصفا اخذ کرده بود، در زمانی که شکست و مغلوبیت به‌طور واقعی استمرار داشت همین مایه معرفتی را با درونمایه تخدی‌کننده روحانی‌اش گرفت و پروژه فلسفه «قومی» خود را که «گذشته» آن را به تحرک وامی داشت و «حال» و «آینده» مانع حرکت آن می‌شد برپایه آن استوار ساخت. وسیله به هدف مبدل شد و این «روئای زیبا» که در اصل مسکن موقت و صرف یک وسیله بود، تبدیل شد به روئایی ابدی که عطش لجام‌گسیخته به فرار را سیراب می‌کرد و آگاهی قومی مغلوب و کشمکش با «شرکای صنعت»، و لحظه تاریخی‌ای که پس‌روى را در همه قلمروها موجب می‌شد آن را به حرکت وامی داشت.

فلسفه مشرقی سینایی، بدینگونه، در قلمرو اندیشه محض، امتداد ایدئولوژی انقلابی‌ای است که از محقق کردن خود بازمانده است و با شیخ‌الرئیس، که زمانی دست به بازآفرینی آن زد که علم و منطق پیشرفت زیادی کرده بود، تبدیل شد به فلسفه‌ای که عقل و منطق را طی قرون متوالی، در درون آگاهی عربی اسلامی گشت.

درست است که شرایط عینی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی‌ای که «عصر انحطاط» با آن آشنا بود این دیدگاه سینایی را به وجود آورد، اما این نکته هم درست است که خود این دیدگاه در ایجاد این شرایط عینی مشارکت داشت، نه تنها از طریق تألیفات ابن‌سینا بلکه همچنین از طریق شاگردانش که این دیدگاه «جادویی» را از او گرفتند و منطق و عقل را به سینۀ دیوار کوبیدند، کسانی که از طریق دو زنجیره دراز به حیات خود ادامه دادند: یکی از طریق سهروردی و دیگر از طریق غزالی، چندانکه تاریک‌اندیشی، فکر شیعیان و سنیان را توأمأً فراگرفت... اما اندیشه معتزلی که عینی بود، اینجا و آنجا به اثر و خبر تبدیل شد؟

ابن سینا از زمره آن فیلسوفانی بود که نمی دانستند چه می کنند. ابن سینا رویکرد روح باورانه عرفانی ای پی افکند که عمیق ترین تأثیر را بر به قهقراکشاندن اندیشه عربی - اسلامی و روی بر تافتن آن از عقلانیتی که معتزلیان لوای آن را بر دوش داشتند گذاشت، چیزی که با فارابی به اوج خود رسیده بود، و کشاندن آن به سوی ناعقلانیتی تاریک اندیشانه و کشنده، که غزالی و سهروردی و امثال آنان جز پراکندن و تعمیم آن در محافل و مجامع مختلف، کار دیگری نمی کردند.

باید تأکید کنیم که ابن سینا آگاه به نتایج آنچه در چارچوب «الحکمة المشرقية» می نوشت و منتشر می کرد نبود، بلکه از این مهمتر اینکه خود او به صحت و صواب بودن کثیری از آرا و افکاری که گوهر فلسفه مشرقی او را تشکیل می داد مطمئن نبود. در واقع سلوک عملی او کاملاً متعارض با این روح باوری تندروانه ای بود که خود در طی رسالات کوتاه و اشارات و رموز و استعاره ها به مردم ارائه می کرد. به گواهی دوست و شاگردش و به شهادت تمام کسانی که سیره وی را روایت کرده اند، او در «حیات دنیا» با همه احساسات، حواس، امیال و عقلش زندگی می کرد و گویی معتقد بود که «آخرت» در دنیا و «بهشت» در لذات توأمان جسمانی و فکری است.

چرا چنین تناقضی، و چگونه ابن سینا، مرد منطق و تجربه و علم، ابعاد فلسفه مشرقی خود را از نظر دور داشت؟

معتقدم جواب روشن شده است.

ابن سینا در کودکی «علم» و «فلسفه» را از رسائل اخوان الصفا و در خانه ای که از مراکز دعوت داعیان اسماعیلی بود فراگرفت و آثار این رسائل و مناقشات در طول زندگی اش باقی ماند: ابن سینا در کودکی ایدئولوژی روشنی را به جای علم و فلسفه اخذ کرد و علم و فلسفه «حقیقی» را از فارابی و سپس ارسطو و شارحانش در جوانی و سنین پیری به دست آورد، در همان دوره ای که وارد رقابت سیاسی و فکری و نژادی با «بغدادیان» گردید، در این دوران علم فراگرفته در جوانی به کمک تأسیس «علم» دوران کودکی آمد و آگاهی قومی مجروح به توجیه دیدگاه فلسفی و علمی برخاست.

ابن سینا ملتزم به هیچ عقیده و مذهبی نبود... اسماعیلی هم نبود... اما در عین حال از رسائل اخوان الصفا که در کودکی آنها را «خوانده بود» پیوند «نبرید» و بدینگونه در طول حیات دارای نوعی آگاهی وارونه گردید.

آیا اینک باید ابن سینا، این پزشک ماهر و استاد را به سبب این آگاهی ایدئولوژیک وارونه ملامت کنیم؟ چگونه چنین کنیم؟ درحالی که ما فرزندان سده بیستم نمونه های بسیاری از پزشکان و دانشمندان ماهر و استادی را دیده ایم که بیش از ابن سینا و «عمیق تر» از او واجد ایدئولوژی وارونه هستند.

یادداشت ها

۱. ر. ک به مقالات راجع به فارابی و ابن رشد در همین مجموعه. (منظور کتاب نحن والتراث است)
۲. منظورمان از «تأویل داخلی» یک معضل و مسأله یعنی: تأویل متفکری که با آن نسبت دارد و در درون آن به تفکر می پردازد و این در مقابل «تأویل خارجی» است که در آن متفکری که با معضل و مسأله ای حشر و نشر

دارد به تأویل معضل و مسأله فکری دیگر می‌پردازد. بنابراین تأویل ابن سینا از معضل و مسأله فارابی نوعی تأویل داخلی است؛ زیرا ابن سینا هم با همان معضل و مسأله سر و کار دارد، اما تأویل یا بازخوانی او از معضل و مسأله و نظام فکری ارسطو یا اندیشه یونانی به‌طور کل، تأویلی خارجی است به این سبب که ابن تأویل‌گر، یعنی ابن سینا با آن نسبتی ندارد و در درون آن به تفکر نمی‌پردازد، بلکه در درون مسأله و نظام فکری دیگر به تفکر در باب آن دست می‌زند.

۳. مثلاً دکتر ابراهیم مذکور در کتاب مکانة الفارابی فی المدرسة الفلسفیه الاسلامیه، به تفسیر اندیشه فارابی به توسط ابن سینا پرداخته، و این روشن است. اما درعین حال دکتر مذکور به‌همین اندازه اکتفا نکرده، بلکه تمام فلسفه اسلامی - یا فلسفه مشرقی و مغربی اسلامی - را به واسطه فارابی و از طریق ابن سینا تفسیر کرده است و در نتیجه همه فلاسفه مشرق و مغرب اسلامی را همچون حلقاتی از یک زنجیره فرض کرده که یکدیگر را تکرار می‌کنند (ن.ک: فی الفلسفه الاسلامیه، منهج و تطبیق، دارالمعارف، قاهره) و این دیدگاهی است که ما آن را قبول نداریم.

۴. مثلاً فارابی و ابن سینا مستقیماً به ابن معضل و نظام فکری نسبت می‌یابند، اما ما عرب‌های سده بیستم که از طریق فارابی و ابن سینا و امثال آنان به دنبال «اصالت» هستیم، با معضل و مسأله آنها به‌طور غیرمستقیم نسبت و ارتباط می‌یابیم، به این سبب که ما فرزندان سده بیستم در پی حل معضلات اسلاف خود نیستیم و تمام آنچه دنبال آن هستیم عبارت است از به‌کارگرفتن نوع تفکر آنها، به‌طوری که مایه الهام ما برای حل معضل و مسأله خودمان گردد.

۵. در این مورد ر.ک: ابن ابی اصیبعه عیون الانباء فی طبقات الاطباء و نیز قفطی اخبار العلماء باخبار الحکماء.

۶. هیچ‌یک از محققان ابن سینا را به اسماعیلیه منتسب نکرده است. عقیده رایج این است که او شیعه اثنی عشری است. نک مقاله دکتر محمد مصطفی حلمی: ابن سینا و الشیعه - الکتاب الذهبی للمهرجهان الالفی لِدَکری ابن سینا، قاهره ۱۹۵۲، ص ۷۳ به بعد.

۷. البیر نصری نادر آن را در کتاب: ابن سینا و النفس البشریه (مجموعه نصوص)، منشورات عویدات ۱۹۶۰، ص ۳۴ حاشیه، آورده است.

۸. الاشارات و التنبیها (با شرح نصیر الدین الطوسی) تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف القاهره، ج ۴، ص ۱۶۲، ط ۱۹۶۸-۲، در این نوشته به این چاپ ارجاع می‌دهیم.

۹. کتاب منطق المشرقیین بخشی از کتاب مجهول الاسم ابن سیناست که در قاهره تحت عنوان یادشده در سال ۱۹۱۰ توسط المکتبه السلفیه منتشر شده است و مشتمل بر یک مقدمه بسیار مهم است که اینجا بخش‌هایی از آن را اقتباس کرده‌ایم. متن این مقدمه در ضمن بحث خاورشناس ایتالیایی زلینو آمده که عبدالرحمن بدوی آن را در کتاب: التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه آورده است. عنوان بحث این است: تلاش‌های مسلمین برای آفریدن فلسفه‌ای شرقی ص ۲۴۵-۲۹۶.

۱۰. برای متن رساله نک عبدالرحمن بدوی: ارسطو عند العرب ص ۱۲۲.

۱۱. سپس عبارت: «والله یسهل معه اللقاء» آمده و واضح است که ضمیر در «معه» به کیا برمی‌گردد که نامه به او نوشته شده است، نه به فارابی چنانکه بدوی در ص ۴۰ مقدمه کتاب مذکور آورده است.

۱۲. نک به آنچه در حاشیه ۵ آوردیم.

۱۳. نک به حاشیه ۲، زلینو در بحث یادشده بر آن است که این قطعه نشر شده تحت عنوان منطق المشرقیین قطعه‌ای از همان کتاب الفلسفه المشرقیه است و بنابراین به نتایجی در باب درونمایه فلسفه مشرقی ابن سینا و ارتباط آن به کتاب‌های دیگر او حکمة الاشراق سهروردی... می‌رسد. ما تردید داریم که قطعه مذکور بخشی از الفلسفه المشرقیه باشد، به این دلیل که ابن سینا در این قطعه به کتاب شفا ارجاع می‌دهد و در کتاب شفا به کتاب الفلسفه المشرقیه ارجاع داده است، بنابراین غیرممکن است که این قطعه بخشی از کتاب الحکمة المشرقیه باشد زیرا در این صورت به این معنا خواهد بود که این کتاب نسبت به شفا هم سابق است و هم لاحق. و اگر در نظر بگیریم که کتابی که مقدمه این قطعه از آن سخن می‌گوید متضمن «کلامی است که اهل رأی در آن اختلاف نظر

تاریخچه‌ای از نزاع رئالیست‌ها / آنتی رئالیست‌ها

در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم

علی پایا؛ ترجمه حسن حشمتی

چکیده

در این مقاله سیر تطوری براهین مربوط به رئالیسم / آنتی رئالیسم علمی با تمرکز بر دیدگاه‌های اصلی تعدادی از دانشمندان / فیلسوفان علم در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم (تا سال ۱۹۸۰) دنبال می‌شود. هدف این مقاله نشان دادن این مطلب است که چگونه مواضع هر دو گروه بر اثر گفت‌وگوهای جاری بین پیش‌کسوتان دو نظریه رقیب جاافتاده‌تر و پیچیده‌تر شده است. لذا می‌توان این پیشرفت را شاهدهی نیرومند برای موضع کسانی دانست که از انگاره «رشد در فلسفه» دفاع می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: رئالیسم، آنتی رئالیسم، صدق، معرفت.

برنامه‌ماخ

پیشرفت‌های سریع فیزیک در انتهای قرن نوزدهم که خبر از ظهور فیزیک مدرن در قرن بیستم می‌داد، با بحث و جدل فلسفی فراوان بر سر هدف و جایگاه نظریه‌های علمی و توان آنها برای عرضه معرفت درباره جهان به دانشمندان همراه بود.^۱ یکی از افرادی که در این بحث‌ها نسبت به دیگران تأثیر بیشتری داشت ارنست ماخ بود که در برآمدن فلسفه علم آنتی رئالیستی در اواخر قرن نوزدهم و دهه‌های بعد از آن نقش مهمی ایفا کرد.

برنامه‌ماخ برای علم عبارت است از یک رویکرد پوزیتیویستی^۲ نوعی (typical) با تمام مؤلفه‌های کلاسیک آن.^۳ هدف علم در دیدگاه وی تبیین پدیده‌ها نیست بلکه «جابه‌جایی (replace) یا نجات (save) تجربه به وسیله تقلیل (reduction) یا درج پیشاپیش (anticipation) واقعیات در عالم اندیشه» است.^۴ و واقعیات یا امور واقع (facts) مجموعه‌هایی از اجزایی هستند که به واسطه ادراک حسی برای ما حاصل می‌شوند.^۵ در این

۳۸. هانری کربن، همانجا، ص ۲۶۷.

۳۹. الاشارات... ج ۱، ص ۱۶۶.

۴۰. سه قصه تحت عنوان حی بن یقطان وجود دارد یکی از ابن سینا که رمزی است و دوم از ابن طفیل که مستقیماً فلسفی است و سوم از سهروردی است. احمد امین این هر سه قصه را در یک کتاب چاپ کرده است، دارالمعارف القاهرة ۱۹۵۹، ما در این نوشته به این چاپ ارجاع می‌دهیم.

۴۱. نلینو در رسائلی که به عنوان رسائل ابن سینا فی الحکمة المشرقیة چاپ شده تشکیک کرده اما تشکیکات ادبی اساس است.

۴۲. رسائل ابن سینا فی الحکمة المشرقیة، ص ۳۶-۳۷، جالب است که ابن سینا در تفسیر ائولوجیا در باب «طلب آموزش برای اموات» به «الحکمة المشرقیة» ارجاع داده است (ارسطو عند العرب، ص ۴۳) و این جای تردید باقی نمی‌گذارد که مضمون رساله‌ای که از آن سخن می‌گوییم بخشی از مضمون حکمت مشرقی است.

۴۳. نک ماسینیون: مجموع نصوص لم تنشر متعلقة به تاریخ التصوف فی البلاد الاسلامیة، پاریس ۱۹۲۹.

۴۴. ابن رشد: تهافت التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف القاهرة ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۶۴۰.

۴۵. از نامه وی به ابوالخیر در حقیقت زیارت، همانجا ص ۳۶.

۴۶. ابن سینا التعليقات، ص ۱۶۶، تحقیق عبدالرحمن بدوی، الهيئة العامة لکتاب، قاهره ۱۹۷۳.

۴۷. قصة ايسال و سلامان را نصيرالدین طوسی در ضمن شرح خود بر اشارات آورده، همانجا، ج ۴، ص ۴۷ به بعد.

۴۸. در باب موضع ابن سینا نسبت به موضوع نبوت لازم است اشاره کنیم که هرچند وی در این زمینه پیرو فارابی است اما سیاق عام اندیشه‌اش و خصوصاً تمایلش به نظریه حرائیان در باب طبیعت اجرام سماوی، نشان می‌دهد که وی در زمینه موضوع نبوت به راه فارابی و دیگر متفکران اسلامی نرفته و موضع حقیقی او در این باب نزدیک به موضع ذکرهای رازی است.

۴۹. ابن سینا: التعليقات علی حواشی کتاب النفس لارسطو طاليس، ارسطو عند العرب، ص ۹۵.

۵۰. شرح ائولوجیا، ص ۷۲.

۵۱. همانجا.

۵۲. درباره آرای فلسفی و اعتقادات دینی صائیان حران نک، ملل و نحل شهرستانی، فهرست ابن‌الدیم، البدء والتاریخ مقدسی و آثار الباقية بیرونی و التنبیه الاشراف مسعودی. نیز نک مذهب الذره عند المسلمين (ترجمه محمد عبدالهادی ابوریح، ص ۶۰ به بعد) که مطالبی از دست‌نویس (المفصل فی شرح المحصل) نوشته نجم‌الدین علی‌بن عمر قزوینی کاتبی نقل شده و حاوی مطالب مهمی در باب عقاید حرائیان درباره نظریه فیض است.

۵۳. فلسفه حرائیان و عقاید دینی آنان در کثیری از رسائل اخوان‌الصفاء، خاصه در رسائل ویزه «العلوم الناموسیة و الشرعیة» آمده، نک: جلد چهارم، چاپ دارصاد، بیروت ۱۹۵۷.

۵۴. هانری کربن، همانجا، ص ۱۹۸.

۵۵. الفهرست ابن‌الدیم، تحقیق فولگل، ص ۳۲۰.

۵۶. رابطه فارابی با حرائیان را دکتر جبور عبدالنور از طریق دنبال‌کردن مسیر فارابی و اقامتش در حران و ارتباط با یوحنا بن حیلان روشن کرده است. دکتر علی سامی‌النشار نیز در بحث خود در کنگره فارابی (بغداد ۱۹۷۵) این ارتباط را نشان داده، نیز نک، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ط ۵، که در آن به تفصیل به فلسفه حرائیان و تأثیر آن در اندیشه اسلامی پرداخته است.

۵۷. در این باب نک به بحث ماکس مايرهوف تحت همین عنوان که آن را عبدالرحمن بدوی به عربی ترجمه و در: التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة آورده است.

۵۸. عبدالرحمن بدوی: خریف الفكر اليونانی، ص ۱۱۱، مكتبة النهضة المصرية، قاهره ۱۹۵۹، خانم امیره حلمی مطهرم در کتاب خوب: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، قاهره ۱۹۶۸، همین رویکرد را انتخاب کرده است.

۵۹. نک: یوسف کرم، تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ۲۸۵، لجنة التأليف والترجمة والنشر، قاهره ۱۹۵۸، و نیز نک.

- A. Rivaud: *Histoire de la philosophie*. TI-P 541-542, P.U.F. Paris, 1969.

- E. Brhler: *Histoire de Philosophie*. T.I. F2 P. 398. P.U.F. Paris, 1967.

۶۰. هانری کربن، همانجا، ص ۵۵.

۶۱. خلیل الجرو حنا الفاخوری: تاریخ الفلسفة العربیه، ج ۲، ص ۱۳، دارالمعارف بیروت، ۱۹۵۸.

۶۲. دکتر عبدالمجید غراب آن را در مقدمه خود بر کتاب الاعلام بمناب الاسلام از ابوالحسن عامر، ص ۸، وزارة الثقافة، قاهره ۱۹۶۷ آورده است.

۶۳. دکتر عبدالرحمن بدوی در مقدمه خود بر کتاب ارسطو عند العرب بر آن است که مراد از «مشرقیان» در اصطلاح ابن سینا همان مشائیان همعصر بغدادی او و منظور از «مغربیان» هم شارحین ارسطو نظیر اسکندر و تامسپیوس و یحیی نحوی اند (ص ۲۸-۳۴). اما ابن تفسیر و تأویلی کاملاً نادرست است و با سخن خود ابن سینا که دکتر بدوی درصدد تحلیل آن برآمده منافات دارد (نامه به کیا)، تنها شرح و تأویلی که این متن می تواند داشته باشد همانی است که ما آورده ایم زیرا معقول نیست ابن سینا «مغربیان» را حمایت کند و درعین حال فلسفه خود را «فلسفه مشرقی» بنامد.

۶۴. ابوحنیان توحیدی: الامتاع والمؤانسة، تحقیق احمد امین، ص ۳۸، ج ۲.

۶۵. همانجا، ص ۲۶، حاشیه شماره ۱.

۶۶. عبدالحمید غراب، همانجا، ص ۶.

۶۷. الامتاع والمؤانسة، ج ۲، ص ۱۵.

۶۸. عامری، همانجا، ص ۸۶-۸۷.

۶۹. همانجا، ص ۹۱. مسکوبه هم در الحکمة الخالدة گزیده ای از سخنان عامری آورده و از خلال آنها تطابق تفکر آن دو با هم کاملاً هویدا است. نک: الحکمة الخالدة تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبه النهضة المصریه، قاهره ۱۹۵۲، ص ۳۴۷.

۷۰. در اینجا باید اشاره کنیم که منظور از ابداع در اصطلاح فارابی و ابن سینا، «خلق از عدم» نیست بلکه ابن سینا همین مسأله را به خصوص به مشرقیان ارجاع می دهد، وی در شرح اتولوجیا می گوید: «إِنَّ الْمَاهِيَةَ لَيْسَتْ مَبْدَعَةً مِنْ حَيْثُ هِيَ مَاهِيَةٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ مَقْرُونٌ بِهَا الْوُجُود. فَلَيْسَتْ الْمَاهِيَةُ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ مَاهِيَةٌ مَجْمُوع مَاهِيَةٌ وَ وُجُودٌ مِنَ الْأَوَّلِ بِهِ وَجِبَتْ، بَزَلِ الْوُجُودِ مَضَافٌ إِلَيْهَا كَشْيٌ طَائِرِيٌّ عَلَيْهَا». چنین تمایزی بین ماهیت و وجود قایل شدن که بر اسبقیت ماهیت تأکید می کند به این معناست که امکان از لوازم آن است نه جزئی از وجود و منظور ابن سینا از «الممكن بذاته» همین است زیرا وجود باید برای ماهیت باشد نه بذاته و نه بغیره. ابن سینا سپس می افزاید: «و اما كيف يكون بالامكان من لوازم الماهيات، و هل يدخل مع ذلك في الابداع أولاً يدخل، فقد شُيِّحَ فِي الْحِكْمَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ». نک: ارسطو عند العرب، ص ۶۱.

۷۱. عامری، همانجا، ص ۹۳.

۷۲. از جمله اعضای این جماعت ابن افرادند: ابن الخمار ابوالخیر الحسن بن سوار بن باب ابن برهام، و بن زرة ابوعلی عیسی بن اسحاق، و ابوعلی بن السمح، و ابوالفاء المهندس، و ابوالقاسم عیسی بن علی... که همگی در نیمه دوم سده چهارم می زیسته اند یعنی معاصر ابن سینا بوده اند.

۷۳. الامتاع والمؤانسة، ج ۲، ص ۶.

۷۴. همانجا، ج ۲، ص ۷-۶.

۷۵. همانجا، ج ۲، ص ۱۸-۱۹.

۷۶. همانجا، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۶.

۷۷. همانجا، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۷۸. دیبور، تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه و تعلیق محمد عبدالهادی ابوریة، لجنة التأليف والترجمة

والنشر، قاهره ۱۹۵۷، ص ۲۴۷.

۷۹. دکتر طیب تیزی: مشروع رویه جدیدة للنکرالعربی فی العصر الوسيط، دارد مشق ۱۹۷۱، ص ۳۰۳ به بعد. دکتر تیزی استنتاجات خود را مبتنی کرده است بر فقه‌ای که در شرح ابن سینا بر مقاله حرف لام از کتاب مابعدالطبیعة ارسطو آمده است (بدوی: ارسطو عند العرب). این درحالی است که ابن سینا اندیشه ارسطو را توضیح می‌دهد و از دایره ایده فیض یعنی «صدور ضروری» هم خارج نمی‌شود، زیرا صدور عالم از خداوند از طریق فیض مجالی برای اراده نمی‌گذارد، مادام که این صدور به مثابه صدور شعاع‌ها از خورشید است. بنابراین استنتاجات دکتر تیزی قابل توجیه نیست.

۸۰. نک:

Ibrahim Madkour: *Al-Sifa* (introduction) Le Caire O.G.I.G. 1960.

۸. سهروردی (شهاب‌الدین): المشارع والمطارحات، ص ۱۹۵، استانبول ۱۹۴۵.
۸۲. محمدعلی ابوریان: اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب‌الدین الشهرودی، دارالنهضة العربية، ص ۷۸.
۸۳. در این باب به فهرست تحلیلی رسائل اخوان‌الصفاء رجوع شود.
۸۴. به‌ویژه نک مقدمه عارف تامر بر رساله «جامعة الجامعة» که از جمله رساله‌هایی است که در زمان بعدتری نوشته شده است، منشورات مكتبة الحياة، بیروت، ۱۹۷۰.
۸۵. رسائل اخوان‌الصفاء، ج ۴، ص ۳۷۹.
۸۶. همانجا، ج ۴، ص ۱۷۱.

تاریخچه‌ای از نزاع رئالیست‌ها / آنتی رئالیست‌ها

در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم

علی پایا؛ ترجمه حسن حشمتی

چکیده

در این مقاله سیر تطوری براهین مربوط به رئالیسم / آنتی رئالیسم علمی با تمرکز بر دیدگاه‌های اصلی تعدادی از دانشمندان / فیلسوفان علم در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم (تا سال ۱۹۸۰) دنبال می‌شود. هدف این مقاله نشان‌دادن این مطلب است که چگونه مواضع هر دو گروه بر اثر گفت‌وگوهای جاری بین پیش‌کسوتان دو نظریه رقیب جاافتاده‌تر و پیچیده‌تر شده است. لذا می‌توان این پیشرفت را شاهدهی نیرومند برای موضع کسانی دانست که از انگاره «رشد در فلسفه» دفاع می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: رئالیسم، آنتی‌رئالیسم، صدق، معرفت.

برنامه‌ماخ

پیشرفت‌های سریع فیزیک در انتهای قرن نوزدهم که خبر از ظهور فیزیک مدرن در قرن بیستم می‌داد، با بحث و جدل فلسفی فراوان بر سر هدف و جایگاه نظریه‌های علمی و توان آنها برای عرضه معرفت درباره جهان به دانشمندان همراه بود.^۱ یکی از افرادی که در این بحث‌ها نسبت به دیگران تأثیر بیشتری داشت از نست‌ماخ بود که در برآمدن فلسفه علم آنتی‌رئالیستی در اواخر قرن نوزدهم و دهه‌های بعد از آن نقش مهمی ایفا کرد.

برنامه‌ماخ برای علم عبارت است از یک رویکرد پوزیتیویستی^۲ نوعی (typical) با تمام مؤلفه‌های کلاسیک آن.^۳ هدف علم در دیدگاه وی تبیین پدیده‌ها نیست بلکه «جابه‌جایی (replace) یا نجات (save) تجربه به وسیله تقلیل (reduction) یا درج پیشاپیش (anticipation) واقعیات در عالم اندیشه» است.^۴ و واقعیات یا امور واقع (facts) مجموعه‌هایی از اجزایی هستند که به واسطه ادراک حسی برای ما حاصل می‌شوند.^۵ در این

رویکرد متکی به اصالت پدیدار حسی^۶ برای اندیشهٔ علیت هیچ جایگاهی در نظر گرفته نشده است.^۷ معرفت علمی فقط مشتمل است بر «معرفت نسبت به ارتباط‌هایی که بین نمودها وجود دارد».^۸ نظریه‌های علمی راه‌های خاصی برای ساماندهی و خلاصه‌سازی بازنمایی‌های ما از واقعیات هستند.^۹ لذا علم نظری بدنهٔ اصلی معرفت را تشکیل نمی‌دهد. بلکه تکنیکی است برای به‌خاطر سپردن اطلاعات (memoria technica)^{۱۰} که هدف آن فراهم‌آوردن اقتصادی‌ترین بازنمایی از واقعیات برای ما است. علاقهٔ اصلی ماخ مانند تمام پوزیتیویست‌ها، در نهایت عبارت بود از پایه‌گذاری علم بر یک زمینهٔ استوار تجربی و آزادسازی آن از تمام مؤلفه‌های متافیزیکی.^{۱۲}

ماخ بر معاصرانش و نسل‌های جوان‌تر دانشمندانی که علایق فلسفی داشتند تأثیرات متنوع و مختلفی داشته است. برخی از دانشمندان فیلسوف نظیر پلانک (Planck) و اینشتین (Einstein) که زندگی حرفه‌ای خود را به‌عنوان پیروان ماخ آغاز کردند، به تدریج از مسیر او دور شدند و دیدگاه‌های رئالیستی استواری را اتخاذ کردند.^{۱۳} بعضی دیگر از دانشمندان نظیر بولتزمان (Boltzmann)، پوانکاره (Poincare) و دوئم (Duhem)، هرکدام به روش خود، سعی کردند توضیحی از علم ساخته و پرداخته کنند که به نظر آنها، به سرشت حقیقی این فعالیت وفادارتر است. برخی دیگر نیز رویکرد ماخ را می‌ستودند و سعی در بسط و توسعهٔ آن داشتند.^{۱۴} این تلاش‌ها به سرعت به برآمدن صورت‌بندی جدیدی از تجربه‌گرایی متعارف (standard empiricism) منتهی شد که به نام پوزیتیویسم منطقی شناخته می‌شد و اعضاء مجموعه‌ای که به حلقه وین شهرت یافت مدافع آن بودند.^{۱۵} در همین اثناء، ظهور مکانیک کوانتومی آب تازه‌ای به آسیاب آنتی رئالیسم ریخت.

بولتزمان و پلانک: تعریف دانشمندان از رئالیسم

لودویگ بولتزمان در برابر پوزیتیویسم ماخ و انرژی‌گرایی (energeticism) استوالد (Ostwald) تقریباً به تنهایی،^{۱۷} هرچند با کمی تردید، از یک صورت‌بندی (نسبتاً ضعیف‌تر) از رئالیسم دفاع می‌کرد و استدلال می‌کرد که کسب معرفت دربارهٔ هستارهای نظری، که در نظر او عبارت بودند از اتم‌ها، امکان‌پذیر است.^{۱۸} استدلال اصلی مخالفین اتمیست‌ها بدین قرار بود:

۱. برای توضیح دربارهٔ ترکیبات شیمیایی، الکتروشیمی یا قوانین مربوط به گازها نیاز به هیچ فرضیهٔ اتمی نیست.

۲. علم باید تا آنجا که امکان دارد رابطهٔ خود را با داده‌های مستقیم حسی حفظ کند.

۳. علم نباید مدل‌های (اتمی) غیرضروری از مکانیزم‌هایی که مستقیماً قابل تجربه نیستند معرفی کند، بلکه باید خود را به اقتصادی‌ترین توصیف عمومی محدود سازد.

۴. فرآیندهای ترمودینامیکی بازگشت‌ناپذیرند، اولی را نمی‌توان براساس دومی (مکانیک مولکولی) تبیین کرد.^{۲۰}

بولتزمن، به شیوه‌ای محتاطانه، تلاش کرد تا نشان دهد که حزم و احتیاط ادعا شده توسط ماخ و استوالد صرفاً یک توهم است، زیرا حتی خود آنها در روش کاملاً آنتی رئالیستی خویش از داده‌های موجود فراتر رفته و به ورای مرزهایی که اصول تجربه‌گرایی مجاز می‌شمارد گذر می‌کنند، و البته از این امر گریزی ندارند.^{۲۱} بعلاوه، بولتزمن به این نکته اشاره کرد که برخلاف ادعای مخالفان اتمیسم، برنامه‌های خود ایشان نیز همانقدر به متافیزیک آغشته است که برنامه‌هایی که سعی در رد آنها دارند.^{۲۲}

بولتزمن پس از آنکه ادعای رقبای خود را مبنی بر برتری معرفتی رهیافت آنان مورد چالش قرار داد، برای نشان دادن مقبولیت اتمیسم به یکی از استدلال‌های مورد علاقه رئالیست‌ها، یعنی استدلال براساس بهترین تبیین^{۲۳} روی آورد.^{۲۴} اما علی‌رغم این واقعیت که او مسیر درستی را در استدلال پیش گرفت،^{۲۵} به دلیل موقعیت نامشخص نظریه جنبشی،^{۲۶} پاسخ‌های او [به آنتی رئالیست‌ها] فاقد قطعیت لازم بود و در دیدگاه مخالفین وی تغییر مؤثری ایجاد نکرد. شاید این عامل در اتخاذ رهیافتی ظاهراً مصالحه‌آمیز توسط بولتزمن درمقابل موضع آنتی رئالیستی رقبای خود نقش داشته است.^{۲۷}

تأثیر بزرگی که ماخ بر روی اذهان دانشمندان علاقمند به فلسفه داشته است از تغییر جهت تدریجی و توأم با احتیاط ماکس پلانک به سمت رئالیسم قابل مشاهده است. هرچند او با رهیافت انرژی‌گرایانی نظیر استوالد^{۲۸} مخالف بود، خود به روش پدیدارشناسانه کلازیوس علاقه داشت و مدعی بود که مسائل ترمودینامیک «بدون کمک مفروضات خاص درباره ساختار مولکولی اجسام» قابل حل است.^{۲۹}

این رویکرد پلانک را واداشت تا موضعی نسبتاً خصمانه درمقابل نظریه جنبشی گازها و تبیین آماری بولتزمن از آنتروپی اتخاذ کند.^{۳۰} هرچند پلانک، در طی کارهای خود درباره تشعشع «جسم سیاه»، بیش از پیش از روش آماری بولتزمن تقدیر و درحقیقت، تقلید می‌کرد، تا حدود سال ۱۹۱۴ از مفهوم غیرآماری برگشت‌ناپذیری خود عدول نکرد^{۳۱} و هرچند بعد از مرگ بولتزمن در ۱۹۰۶، پلانک بر جایگاه او به عنوان رهبر مخالفین ماخ تکیه زد،^{۳۲} اما حتی تا سال ۱۹۱۰ همچنان می‌گفت که در تلاش است تا «نظریه اتمی را به کلی از دور خارج سازد».

پلانک دیدگاه ماخ را در دو زمینه مورد حمله قرار داد: او از طرفی تلاش کرد نشان دهد که ذهنی‌گرایی ماخ علم را از تمام ارزش‌های دیرپایی که به وسیله دانشمندان در کسب معرفت نسبت به واقعیت مورد استفاده قرار گرفته‌اند تهی می‌کند،^{۳۴} و از طرف دیگر، بیان داشت که اصل اقتصاد که ماخ و بولتزمن هر دو بدان معتقدند^{۳۵} تهی از هرگونه نتیجه قابل توجهی است.^{۳۶}

اما اصل اقتصاد حتی در وسیع‌ترین معنایش قابلیت راهگشایی را برای تحقیقات فیزیکی ندارد، به این دلیل ساده که انسان هرگز از پیش نمی‌تواند بگوید که با پیروی از کدام منظر، اقتصاد با ارزش‌تر و پایدارتری ظهور خواهد یافت. لذا فیزیکدانی که میل به پیشبرد علم خود دارد باید رئالیست باشد نه اقتصادگرا - یعنی، او باید در درجه نخست درمیان

پدیده‌های مختلف هرآنچه را با دوام و ابدی است جستجو کند و بکوشد آن را ظاهر سازد. روش‌شناسی پوزیتیویست‌ها علی‌رغم پیروزی نظریه جنبشی گازها بعد از سال ۱۹۰۵^{۳۷} و نقد‌های پلانک، کنار گذاشته نشد. نه تنها ماخ بر دیدگاه پوزیتیویستی خود راسخ ماند،^{۳۸} بلکه دیدگاه‌های او به تأثیرگذاری گسترده خواه به صورت مستقیم و خواه غیرمستقیم بر ذهن متفکران جوان ادامه داد. این دیدگاه منجر به ظهور سه رهیافت رقیب شد، یعنی یک صورت‌بندی از پوزیتیویسم مبتنی بر زبان علم، رئالیسمی که برای بقا تلاش می‌کرد و یک روش‌شناسی که می‌خواست بدون تعهد تمام عیار به هیچ‌یک از این دو حوزه، بهترین آنها را اخذ کند. این روش‌شناسی در کارهای دو تن از فیلسوف - دانشمندان بزرگ فرانسه، یعنی پی‌یر دوئم و هنری پوانکاره به بهترین نحو مورد بحث قرار گرفته است.

دوئم، پوانکاره و موضع میانه

یکی از مشکلات عمده برای برنامه پوزیتیویست‌ها، از نظر دانشمندانی که آن را مطلوب می‌یافتند، این بود که برای خلاقیت انسان و عملکرد تصور خلاق تمهیدی نیندیشیده بود.^{۳۹} پوانکاره با پوزیتیویست‌ها در این باور سهیم بود که در پرسش از صدق علمی، تجربه داور نهایی است،^{۴۰} ولی با عقل‌گرایان نیز در قدرت آشکارسازی شهود ریاضی، که اغلب نتایج تجربی را پیش‌بینی می‌کند هم‌عقیده بود.^{۴۱} دغدغه اصلی معرفت‌شناختی پوانکاره این پرسش بود که چگونه علی‌رغم تغییرات درهم‌شکننده در ریاضیات و علم، معرفت عینی و پیشرفت مداوم امکان دارد.^{۴۲}

پوانکاره برای پاسخ‌دادن به این سؤال‌ها که احتمالاً مهم‌ترین مسائل در فلسفه علم هستند یک فلسفه پیوندی عرضه کرد که بخشی از آن مبتنی بر اصالت قرارداد (conventionalism) و بخش دیگر مبتنی بر اصالت تغییرناپذیری (invariantism) بود.^{۴۳} معرفت علمی از نظر پوانکاره فقط متشکل بود از ارتباطاتی بین امور مشاهده‌پذیر یا بین امور مشاهده‌ناپذیری که دارای آثار مشاهده‌پذیر هستند. در نتیجه، پیشرفت علم شامل انباشت نتایج مشاهدتی یا تغییرناپذیر و هم‌ریختی ساختار صوری نظریه‌ها است که به وسیله معادلات دیفرانسیل بیان می‌شود. پوانکاره استدلال کرد که در فرآیند تغییر نظریه، مدل‌ها و استعاره‌ها هستند که تغییر می‌کنند و هرچند این استعاره‌ها برای پیشرفت علم بسیار مهم‌اند اما بیانگر معرفت نیستند، زیرا هرآنچه ما بدان علم داریم عبارت است از روابط موجود بین امور مشاهده‌پذیر.^{۴۴}

این تأکید بر طبیعت رابطه‌ای (relational) معرفت، خواه در ریاضیات و خواه در فیزیک و بر شناخت‌ناپذیری اعیان چنانکه هستند، یعنی صرف‌نظر از روابط آنها با یکدیگر، وقتی با این نظریه ترکیب شود که همیشه در علم نظریه‌هایی وجود دارند که از نظر مشاهدتی معادلند و به لحاظ تجربی تمیزناپذیرند، (نظریه‌ای که او با دوئم در آن سهیم بود) به یک ابزارگرایی نسبتاً معتدل منجر می‌شود.^{۴۵}

اما ابزارگرایی بیان صریح‌تر خود را در دیدگاه‌های دوئم یافت. دوئم نیز مانند استوالد یکی از مدافعین علوم مربوط به نیرو و انرژی بود.^{۴۶} و مانند ماخ معتقد به استقلال نظریه‌های فیزیکی از متافیزیک بود (اگرچه خود او پوزیتیویست به‌شمار نمی‌آمد)^{۴۷} (۴۸) همچنین او معتقد بود آنچه که قوانین تجربی و پدیدارهای مشاهده‌پذیر را بدون ادعای آشکارسازی علل نهفته آنها نمایش می‌دهد،^{۴۹} نه یک تبیین^{۵۰} بلکه سیستمی از گزاره‌های ریاضی است.

سؤال از این مسأله که چنین نمایش‌های نمادینی صادقند یا کاذب، از نظر دوئم یک سؤال گمراه‌کننده بود. او بیان می‌کرد که: «یک قانون فیزیکی، وقتی که به‌درستی درباره آن صحبت شود نه صادق است و نه کاذب، بلکه یک تقریب است.»^{۵۱} علت این امر از نظر او آن بود که تمام قوانین فیزیکی همیشه به وسیله داده‌های تجربی، تعیین‌نیافته^{۵۲} (underdetermined) باقی می‌مانند. با اینحال دوئم آنقدر به موضع رئالیستی نزدیک شد که نظریه‌های فیزیکی جاافتاده را تقریبی از طبقه‌بندی طبیعی به‌شمار آورد.^{۵۳} مشخصه اصلی چنین سیستمی از نظر دوئم ثمربخشی آن بود، یعنی از آنجا که نظریه‌های فیزیکی به حالت ایده‌آل یک طبقه‌بندی فیزیکی نزدیک می‌شوند، آن دسته از قوانین تجربی را که تاکنون مشاهده نشده‌اند پیش‌بینی خواهند کرد و کشفیات خود را توسعه خواهند داد. هرچه به این دیدگاه نزدیک‌تر شویم متقاعد خواهیم شد که طبقه‌بندی ریاضی و منطقی یک طبقه‌بندی حقیقی است.^{۵۴}

پوزیتیویست‌های منطقی

درحالی که تعهدات متافیزیکی دوئم موجب شد که او متافیزیک را به کلی بی‌اعتبار محسوب نکند و تنها آن را از فیزیک جدا سازد،^{۵۵} اعضای حلقه وین صراحتاً با متافیزیک مخالفت ورزیدند. این مخالفت که چه بسا به‌عنوان واکنشی بر ضد برخی از افراط‌های ایده‌آلیسم آلمانی شروع شد، به‌سرعت به یک ایدئولوژی کاملاً مستعد برای رشد سریع تبدیل شد که هدف آن خالص‌سازی علم تجربی از تأثیر متافیزیک بود. مقاله تأثیرگذار کارنپ (R. Carnap) - غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان - که حمله‌ای به فلسفه هایدگر بود یک مثال بارز از رویکردی است که پوزیتیویست‌های منطقی و تجربه‌گرایان منطقی درقبال متافیزیک اتخاذ کردند:

حال بیایید نگاهی به برخی از شبه‌گزاره‌های متافیزیکی بیندازیم که در آنها تغلف از نحو منطقی فوق‌العاده هرید است، هرچند با نحو تاریخی - دستوری مطابقت دارد. تعدادی گزاره از آن مکتب متافیزیکی که درحال حاضر پابرجاترین تأثیرات را در آلمان داشته‌اند انتخاب می‌کنیم؛

«آنچه نیازمند تحقیق است تنها وجود است و - نه هیچ چیز دیگری؛ صرفاً وجود و بیش از آن - هیچ چیز؛ منحصراً وجود، و ورای وجود - هیچ. راجع به این هیچ چه‌طور؟... آیا هیچ فقط به این دلیل وجود دارد که نه، یعنی منفی، وجود دارد؟ یا مطلب به عکس است؟ آیا

سلب و نفی فقط به این دلیل موجودند که هیچ موجود است؟... ما اظهار می‌کنیم: هیچ بر نفی و سلب مقدم است... کجا به دنبال هیچ بگردیم؟ چگونه هیچ را پیدا کنیم... ما هیچ را می‌شناسیم... اضطراب، هیچ را آشکار می‌کند... آنچه که به خاطر و به علت آن مضطرب بودیم، واقعاً - هیچ بود. در واقع: خود هیچ - چنانکه هست - ظاهر بود... راجع به این هیچ چه [می‌توان گفت]؟ - خود این هیچ می‌هیچد».

پوزیتیویست‌های منطقی نه تنها به پاکسازی عناصر متافیزیکی از قلمرو دقیق علم تمایل داشتند؛ بلکه به خلق یک «فلسفه علمی» خالص عزم کرده بودند که تصور می‌شد جایگزین فلسفه سنتی (یا در بیان تحقیرآمیز اعضا، فلسفه گمان‌زنانه) شود.^{۵۷} به علاوه، آنها ضمن توافق کامل با برنامه ماخ مایل بودند تجربه‌گرایی خود را بر پایه‌های استوار تجربی بنا کنند. این هدف باید به وسیله یک چرخش منطقی - زبانی (logico-linguistic turn) تحقق می‌یافت. از زمان انتشار رساله منطقی - فلسفی (*Tractatus Logico-Philosophicus*) ویتگنشتاین، آنها این نظریه را اتخاذ کرده بودند که تمام گزاره‌های معنی‌دار، یا تحلیلی هستند (یعنی این همانی یا تناقض‌گویی) و یا تألیفی (تجربی). گزاره‌های تحلیلی عاری از هرگونه اطلاعاتی راجع به عالم واقع هستند. از طرفی، گزاره‌های تجربی نیز یا گزارش‌های مربوط به تجارب حسی هستند (جملات پروتکل) و یا تعمیم‌هایی محدود از این گزارش‌ها که صدق آنها فقط با تأیید تجربی قابل تعیین است. گزاره‌های متافیزیکی و الهیاتی (علم کلام) که در هیچ‌کدام از دو دسته یادشده نمی‌گنجد شبه‌گزاره‌هایی بی‌معنی تلقی می‌شوند. رئالیسم نیز به شیوه‌ای مشابه و به دلیل آنکه امکان صورت‌بندی یک نوع رئالیسم علمی استوار به وسیله جملاتی که با نظریه معناداری این مکتب مطابقت داشته باشد وجود نداشت، به عنوان یک شبه مسأله کنار گذاشته شد.^{۵۸}

یکی از شاخه‌های پوزیتیویسم منطقی مکتبی بود به عنوان اصالت عملیات (Operationalism) یا عملیات‌گرایی (Operationism) که توسط بریجمن (P.W. Bridgman)^{۵۹} بنیانگذاری شد. عملیات‌گرایی یک نگرش نسبتاً مؤثر بر فیزیکدانان در سال‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ بود. یکی از ایده‌های اصلی مورد دفاع عملیات‌گرایان تعریف عملیاتی کمیات فیزیکی بود که در این ادعا خلاصه شده بود که معنای هر مفهوم فیزیکی معادل است با مجموعه‌ای متناظر از عملیات [که برای اندازه‌گیری آن کمیت لازم است].^{۶۰}

پوپر و دیگر رئالیست‌های قدیمی

یکی از واکنش‌های رئالیستی به پوزیتیویسم منطقی واکنش کارل پوپر (Karl Popper)^{۶۱} بود. پوپر به دفاع از علم در مقابل افراط‌های رهیافت منطقی - زبانی^{۶۲} و حمایت از رئالیسم علاقه داشت.^{۶۳} پوپر به منظور دستیابی به این هدف ضمن توجه به تمایزی که مورد علاقه وافر پوزیتیویست‌ها بود (یعنی تمایز بین مقام توجیه و داوری و مقام کشف و گردآوری)^{۶۴} به اقتضای

پوانکاره، مسألهٔ رشد معرفت را مسألهٔ اصلی فلسفه علم قلمداد کرد.^{۶۵} او این موضوع را روشن کرد که رشد علم فقط از طریق رشد مستمر حدس‌ها و ابطال‌ها امکان‌پذیر است.^{۶۶} او سپس ابطال‌پذیری را به عنوان یک معیار چندمنظوره معرفی کرد، که در زمرهٔ دیگر چیزها ازجمله معیاری است برای رشد علم.^{۶۷} نظریه‌هایی به حقیقت نزدیک‌ترند که ابطال‌پذیرتر باشند.^{۶۸} تا اواخر دههٔ ۱۹۵۰ رئالیسم طرفداران بسیار اندکی داشت. یکی از شناخته‌شده‌ترین طرفداران رئالیسم در این دوران جی جی سی اسمارت (J.J.C. Smart) بود که در جهت تحکیم این نظریه یک صورتبندی استوار و غیرقابل تغییر و فیزیکالیستی - تقلیل‌گرایانه از رئالیسم استدلال عرضه کرد.^{۶۹} محور اصلی استدلال او بر ضد نظریهٔ موسوم به اصالت پدیدار حسی را می‌توان صورت اولیهٔ استدلالی تلقی کرد که در زبان فنی امروزی به نام برهان معجزه شناخته می‌شود:

اگر کسی که قائل به اصالت پدیدار حسی است دربارهٔ هستارهای نظری ره به صواب برده باشد ما باید به یک اتفاق کیهانی معتقد شویم. یعنی، اگر حق با قائل به اصالت پدیدار حسی باشد، در آن صورت گزاره‌های مربوط به الکترون ... فقط دارای ارزش ابزاری هستند: آنها صرفاً ما را قادر می‌سازند که پدیدارها را در سطح گالوانومتر و اتاق ابر پیش‌بینی کنیم. اما برای توضیح جنبه‌های شگفت‌انگیز پدیدارها کاری انجام نمی‌دهند.^{۷۰}

دیگر رئالیست برجسته این دوران گروور ماکسول (Grover Maxwell) بود که دفاع اولیه او از جایگاه هستی‌شناختی هستارهای نظری اکنون موقعیت یک دیدگاه شبه کلاسیک را پیدا کرده است.^{۷۱} ماکسول با اقامهٔ استدلال بر ضد قائلان به اصالت پدیدار حسی، ابزارگرایان و پوزیتیویست‌های منطقی، دعاوی مربوط به دوگانگی مشاهده - نظریه، مطلوبیت و حتی امکان حذف تمام ارجاعات به هستارهای مشاهده‌ناپذیر (نظری)، و نیز این دیدگاه را که مجادلات رئالیسم و ابزارانگاری یک بحث غیراصیل است که به اختلافات صرفاً زبانی قابل تحویل است، رد کرد.^{۷۲}

در طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ صدای رئالیست‌ها رساتر شد. از میان شناخته‌شده‌ترین رئالیست‌های این نسل جدید می‌توان از مک‌کینون (E. Mackinnon)،^{۷۳} مک مولین (E. McMullin)،^{۷۴} بوید (R. Boyd)،^{۷۵} و هره (R. Harre)^{۷۶} نام برد. مک‌کینون طرفدار قرائتی از رئالیسم بود به نام رئالیسم کارکردی (functional Realsim):

این سؤال که آیا هستارهای نظری مفروض باید به عنوان [هستارهای] واقعی پذیرفته شوند یا نه یک سؤال عملی فیزیکی است، نه یک سؤال متافیزیکی... من بر این باورم که سؤال یادشده به این سؤال تحویل می‌شود که آیا گزارهٔ «هستارهایی نظیر N موجودند؟» می‌تواند از نظریه‌های خاص منفک شود و به عنوان بخشی از مفروضات زمینه‌ای قلمداد گردد که برای حوزه و حیطه‌ای مناسبند که نظریه‌هایی که از جهات دیگر رقیب یکدیگر به شمار می‌آیند، خواه این رقابت بالفعل باشد یا بالقوه، می‌باید آن مفروضات زمینه‌ای را بپذیرند یا اینکه

گزاره مورد اشاره، مفروضی است متعلق به یک نظریه خاص... به نظر می‌رسد در قضاوت ارزش - سنجانه از جانب جامعه علمی [درخصوص این پرسش] دو معیار کارآمد وجود داشته باشد... اولاً باید شواهدی برای وجود هستارهای مورد نظر، مستقل از نقش آنها در یک نظریه خاص وجود داشته باشد... ثانیاً اگر هویتی به وسیله آزمایش آشکار نشد، باید دلیل مناسبی برای تبیین این امر وجود داشته باشد که چرا این آشکارنشدن مورد انتظار است.^{۷۷}

توسل به تبیین برای استدلال جهت تحکیم مواضع رئالیسم در کار مک مولین و هره ظهور و بروز صریح‌تری یافت. آنان انگاره‌های تبیین ساختاری و قابلیت‌ها و قدرت‌های علی (causal powers) را برای استدلال در طرفداری از وجود هستارهای مشاهده‌ناپذیر مورد استفاده قرار دارند. در تبیین ساختاری، خواص و رفتار هستارهای مرکب با اشاره به ساختار درونی آن هستارها (یعنی مجموعه‌ای از اجزاء یا فرآیندهای تشکیل‌دهنده و روابط بین آنان) تبیین می‌شود. فرض بر این است که تبیین‌های ساختاری تبیین‌هایی علی هستند که به رشته‌ای صرفاً متشکل از رویدادها تقلیل نمی‌یابند، بلکه ظهور و بروزی هستند از قابلیت‌ها و قدرت‌های طبیعت.^{۷۸} از طرف دیگر، بوید به یک نظریه علی دربارهٔ ارجاعات متوسل می‌شود و قرائتی از برهان معجزه را مورد استفاده قرار می‌دهد. «... یک شاهد تجربی برای نظریه‌ای که روابط علی را بین هستارهای نظری (یعنی مشاهده‌ناپذیر) توصیف می‌کند، فقط شواهدی برای صحت آن نظریه نیست، بلکه شواهدی بر این مطلب نیز هست که روابط علی مشخص مورد نظر، نظم‌هایی را در رفتار پدیده‌های مشاهده‌پذیر تبیین می‌کنند».^{۷۹}

نسبی‌گرایان

درحالی که رئالیست‌ها در تلاش برای بازپس‌گیری مواضعی بودند که پوزیتیویسم منطقی متعرض آنها شده بود، یک رویکرد نسبی‌گرایانه نیرومند تحت تأثیر فلاسفه‌ای مانند لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) خود را به‌عنوان جایگزینی هم برای پوزیتیویسم منطقی و هم برای رئالیست‌ها معرفی کرد.^{۸۰} یکی از فلاسفه طرفدار این رویکرد نورود هنسون (Norwood Hanson)^{۸۱} بود که دیدگاه‌های او توسط استفان تولمین (Stephen Toulmin)^{۸۲} بسط و توسعه بیشتری یافت. می‌توان مهمترین اصول فلسفه علم تولمین را (که رد پای آن در آثار برخی از نویسندگان بعد از وی یافت می‌شود) به شکل زیر خلاصه کرد:

۱. مدل تکاملی پیشرفت علم: در این مدل مفاهیمی مانند صدق و تقرب به حقیقت، هیچ نقشی بازی نمی‌کنند. در عوض نظریهٔ داروینی تغییر و انتخاب طبیعی برای توضیح فرآیند تکامل و جافتادگی علم به کار می‌رود.
۲. برجسته‌بودن مفاهیم مسأله و حل مسأله: به اعتقاد تولمین علم اساساً یک فعالیت مبتنی بر حل مسأله است.^{۸۳}

۳. بی‌ارزش شمردن ارزیابی منطقی نظریه‌ها: تولمین بر این باور بود که منطق یکی از خواص درونی سیستم‌های گزاره‌ای است و این خاصیت تصویری ایستا و همزمان از فعالیت علمی ارائه می‌دهد. درحالی که نظریه‌ها سیستم‌های گزاره‌ای نیستند. آنها به‌شدت متکی به مدل‌ها و تمثیل‌ها هستند و فقط به‌عنوان فرآیندهایی درحال پیشرفت می‌توانند مورد توجه قرار گیرند.

۴. تأکید شدید بر نقش عوامل روانی و اجتماعی در تکامل علم.^{۸۴}

شاید مؤثرترین چهره در این گرایش جدید توماس کوهن (Thomas Kuhn)^{۸۵} بود. کوهن در اثر خود که در سال ۱۹۶۲ انتشار یافت از مفهوم انقلاب درمقابل پیشرفت^{۸۶} دفاع کرد و واژه پارادایم^{۸۷} را که علی‌رغم دارا نبودن تعریف دقیق، واجد جذابیت مشهودی است برای توضیح مسأله تغییرات در تاریخ علم به دیگران معرفی کرد. کوهن علی‌رغم دفاع از نظریه نسب‌گرایانه تغییر معنا (به پی‌نوشت ۸۹ نگاه کنید) بر این دیدگاه بود که هنوز می‌توان از رشد در معرفت بشری سخن گفت. اما این کار نه با استفاده از مفهوم پیشرفت به‌سوی صدق (نظری) بلکه براساس یک مفهوم ابزارگرایانه‌تر از پیشرفت صورت می‌گیرد، یعنی پیشرفت فقط براساس افزایش تعداد ودقت مسائلی که توسط علم حل می‌شود. از نظر کوهن، رشد معرفت شبیه تکاملی زیستی است: از مبادی آغازین تا محصولات پیشرفته‌تر، هرچند بدون هیچ هدفی:

شجره‌ای را تصور کنید که تحول ویژگی‌های علمی جدید را از منابع مشترک آنها، مثلاً فلسفه طبیعی و مهارت‌های حرفه‌ای اولیه نمایش می‌دهد. خطی که در آن درخت از تنه تا نوک برخی از شاخه‌ها کشیده می‌شود و هرگز در مسیر خود به عقب بازمی‌گردد، نحوه توالی نظریه‌هایی را که در یک شاخه قرار دارند ترسیم می‌کند. برای هر دو نظریه که از نقاطی نه خیلی نزدیک به مبدأ برگزیده می‌شوند، طراحی فهرستی از معیارهایی که یک مشاهده‌گر بی‌طرف را در زمان‌های متوالی به تشخیص نظریه اولیه از نظریه متأخرتر قادر سازد باید کار ساده‌ای باشد. ازجمله موفق‌ترین این معیارها عبارت خواهد بود از: دقت پیش‌بینی، خصوصاً پیش‌بینی کنی؛ تعادل بین موضوعات نظری پیچیده و مسائل روزمره و تعداد مسائل مختلفی که حل شده است. معیارهایی که برای این منظور کمتر مفید هستند، هرچند از مشخصه‌های مهم حیات علمی به‌شمار می‌آیند، ارزش‌هایی‌اند از قبیل سادگی، دامنه و سازگاری با دیگر ویژگی‌ها... تحول علمی، مانند تحول زیستی، یک فرایند یک‌سویه و بازگشت‌ناپذیر است. برای حل معما، نظریه‌های پسین از نظریه‌های پیشین در محیطی غالباً به‌کلی متفاوت، از نظریه‌های پیشین بهتر هستند.^{۸۸}

در اواخر دهه ۱۹۶۰ و دهه ۱۹۷۰، رئالیسم از طرف فلاسفه‌ای نظیر پل فایرابند (Paul Feyerabend) و لاکاتوش (I. Lakatos) ضربات بیشتری را متحمل شد. فایرابند ابتدا از فلسفه پوپر بر ضد منتقدانش دفاع می‌کرد. او به موضوع تغییر معنا در انتقال از یک نظریه به نظریه بعدی حمله کرد. اما استدلال‌های او نتیجه معکوس به‌بار آورد و خود او، تحت تأثیر

کوهن، تا تصدیق یک دیدگاه رادیکال دربارهٔ سنجش ناپذیری (incommensurability)^{۸۹} پیش رفت و در نتیجه تمایلات رئالیستی پیشین خود را کنار گذاشت و یک رهیافت آنارشیستی دربارهٔ علم اتخاذ کرد.^{۹۰}

دیدگاه‌های اخیر فایریند اگرچه شیرین و سرگرم‌کننده است و شاید خالی از جنبه‌های معین کشف نباشد، اما همانطور که بسیاری یادآور شده‌اند ناسازگار و ناقض خود است. مثلاً او در کتاب بر ضد روش که به سال ۱۹۷۸ منتشر ساخت، مجموعه‌ای از استدلال‌های متضاد را تحت تأثیر دیدگاه‌های پیشین خود عرضه کرده است. او از طرفی دربارهٔ آزادی کامل از تمام قواعد روش‌شناختی سخن می‌گوید: «هیچ قاعده واحدی وجود ندارد که در یک زمان یا زمان دیگر نقض نشده باشد، هرچند مقبول بوده باشد و در روش‌شناسی جایگاه محکمی داشته باشد. این نقض شدن‌ها وقایعی تصادفی نیستند... برعکس... برای پیشرفت ضروری هستند... فقط یک اصل وجود دارد که در تمام شرایط و تمام مراحل توسعه و رشد انسان قابل دفاع است: هر چیزی رواست».^{۹۱} از طرف دیگر، او در همان کتاب برخلاف مواعظ خود شماری توصیه روش‌شناختی (یا چنانکه خود او نامیده است، ضد قاعده) به خواننده معرفی می‌کند. از جمله این قواعد، انگاره تکثیر نظریه‌هاست^{۹۲} که پوپر پیش از وی از آن دفاع کرده بود.^{۹۳}

لاکاتوش، دیگر همکار پوپر و مورخ ریاضیات، که در سنت هگلی آموزش دیده بود، عزم بر تطبیق بین دیدگاه‌های رئالیستی و تاریخی - نسبی‌گرایانه کرد.^{۹۴} لاکاتوش تلاش کرد تا به بهترین شیوهٔ هگلی، سنتزی از دیدگاه‌های هگل، پوپر، هیول (Whewell) و کوهن را از میان دیگر دیدگاه‌ها سامان دهد تا نظریه‌ای عقلانی از علم و رشد آن، پدید آورد. اما تنفر او از «مطابقت» نظریهٔ رئالیست‌ها در باب صدق، و امتیازدهی او در باب مفهوم واقعیت عینی، سنتز او را در مقابل نسبی‌گرایی آسیب‌پذیر کرد.^{۹۵}

یکی از آشکارترین مظاهر نسبی‌گرایی در جامعه‌شناسی معرفت ظهور یافت. در دههٔ ۱۹۷۰ شماری از مکاتب جامعه‌شناسی معرفت^{۹۶} رشد کردند. اما علیرغم اختلاف در سبک و رهیافت، در نوشته‌های جامعه‌شناسان مختلف معرفت یک هسته مشترک قابل تشخیص است. مؤلفه‌های اصلی این هسته مشترک از این قرار است: معرفت علمی کلیدی برای درک واقعیت مستقل [از ذهن ما] نیست بلکه یک ساختار اجتماعی است که با عواملی نظیر فرهنگ، محیط و علائق انسانی شکل گرفته است. واقعیت عینی و صدق مبتنی بر مطابقت به معنای رئالیستی آن، فهم‌ناپذیر است. صدق عبارت است از بهترین انگاره‌ای که مردم به نحو مرسوم و به‌طور موضعی، توسط آن می‌توانند امور جاری را تبیین کنند. ادعاهای معرفتی رشته‌های مختلف در هر جامعه‌ای یا در میان جوامع مختلف متقارن هستند و از حیث صدق محتوا در یک تراز قرار دارند.

با گذر زمان، تا اواسط دههٔ ۱۹۷۰ وظیفهٔ حمایت از آنتی رئالیسم به نسلی جدید و دارای تفکر پیچیده‌تر منتقل شد که دیدگاه‌های آنان باید در فرصتی دیگر مورد بحث قرار گیرد. اما به

نظر می‌رسد برای اتمام این بحث تاریخی فشرده و کوتاه ارائه فهرستی از الگوهای کلی که در دیدگاه‌های آنتی رئالیست‌های قدیمی‌تر قابل تشخیص است مفید خواهد بود.

انواع استدلال‌هایی را که توسط آنتی رئالیست‌ها مورد استفاده قرار گرفته است می‌توان در دسته‌های زیر گنجانید.

۱. استدلال از طریق ردّ متافیزیک و تقویت اصول تجربه‌گرایی: اگر در تحلیل نهایی تمام معرفت باید بر شواهد قابل آزمون تجربی بنا شود، هر کوششی در راستای توسل به هستارهایی که مستقیماً آزمون‌پذیر نیستند باید غیرمجاز تلقی شود.

۲. استدلال از طریق فروتنی معرفتی: از یک دیدگاه معرفت‌شناسانه، تفسیر پدیدارشناسانه/ ابزارگرایانه از نظریه‌های موفق، کمتر از تفسیر رئالیستی در معرض خطر نادرست بودن قرار دارند.

۳. استدلال از تاریخ علم: تاریخ علم نشان می‌دهد که تغییراتی در نظریه‌ها ایجاد می‌شود ولی پیشرفتی در معرفت علمی که مربوط به هستاره‌های مشاهده‌ناپذیر باشد ملاحظه نمی‌شود.

۴. استدلال بر ضد هدف علم و مفهوم تقرب به حقیقت: ابطال دائمی حتی مقبول‌ترین نظریه‌ها، ادعای رئالیست‌ها را در باب شناخت واقعیت غیرقابل دفاع می‌سازد.

۵. استدلال از طریق نامتعیّن شدن صحت نظریه به واسطه داده‌های تجربی: وجود تفسیرهای رقیب که به یک اندازه در توضیح داده‌های تجربی موفقند، جایی برای ادعای احراز صدق باقی نمی‌گذارد.

۶. استدلال از طریق نسبی‌گرایی تاریخی / اجتماعی و فرهنگی: تمام ادعاهای معرفتی از حیث محتوای صدق در یک تراز قرار دارند.

در زمانه فعلی، همه این استدلال‌ها، البته در هیأتی پیچیده‌تر، به همراه بسیاری دیگر از انواع تازه استدلال‌ها توسط آنتی رئالیست‌های جدید به کار برده می‌شوند. رئالیست‌های علمی در برابر این حملات نظری همه‌جانبه، در دفاع از مواضع مورد قبول خود جز تولید استدلال‌هایی به همین اندازه (اگر نه بیشتر) پخته و کمال یافته، چاره‌ای ندارند. نتیجه همه این «گفت‌وگوها» درجه بالاتری از پیچیدگی و جافتادگی هم برای مدافعین و هم مخالفین رئالیسم علمی بوده است. تأثیر بحث‌های داغ بر سر رئالیسم علمی در حوزه‌های مختلف فلسفه آشکار است: این امر چشم‌انداز فلسفی را در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم به حدی تغییر داده است که اگر برحسب تصادف فیلسوفی از اوایل قرن گذشته با سیر در زمان بتواند سری به دپارتمان‌های جدید فلسفه بزند، به‌سختی خواهد توانست مباحث جاری را پی‌گیری کند. اما ممکن است این ناظر به این نکته توجه کند که چگونه بحث‌های فلسفی جدید با موضوعات مطرح در زندگی واقعی انسان‌ها، هم در سطح نظری و هم در سطح عملی، ارتباط نزدیک‌تری یافته‌اند و چگونه فلاسفه بالاخره پس از گذشت زمان‌های دراز، فلسفه را به گونه‌ای کمال بخشیده‌اند که این رشته اکنون می‌تواند به حقیقت خود را در آن واحد هم مخدوم و هم خادم رشته‌های مختلف دانش و معرفت به‌شمار آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیدایش فیزیک مدرن، مانند تمام دردها و سختی‌های پیش از تولد در زندگی واقعی، مسبوق بود به ناراحتی‌ها و تنش‌هایی در جامعه علمی. یکی از علائم این ناراحتی، تلاش ماخ و هرتز برای یافتن پایه‌های مناسب برای مکانیک بود. ولی یکی از داغ‌ترین نزاع‌ها حول ادعای نظریه‌های علمی درخصوص دستیابی به معرفت جریان داشت. هاینریش هرتز در کتاب تأثیرگذار خود اصول مکانیک، از این دیدگاه دفاع می‌کرد که ما در علم تصویری از امور واقع، یا واقعیت، ترسیم می‌کنیم و تصویر مورد نظر خود از واقعیت را به گونه‌ای انتخاب می‌کنیم که نتایج منطقاً ضروری این تصویر با نتایج ضروری طبیعی اعیان فیزیکی یا امور واقع مطابقت داشته باشد. این نظریه تصویری (Picture theory) از واقعیت بعدها توسط ویتگنشتاین به یک فلسفه کاملاً بسط یافته با سوگیری آنتی‌رئالیستی بدل شد. اما موضوع صادق بودن نظریه‌ها خود را در بحث‌های رد و بدل شده بین طرفداران اتمیسم و مخالفان آن نشان داد. بولتزمان مظهر اعلای اتمیسم بود، حال آنکه استوالد و ماخ جبهه مخالف را رهبری می‌کردند.

۲. برای توضیح درباره زندگی و افکار ماخ مراجعه کنید به [Blackmore, 1972]. برای کسب اطلاعاتی درباره تاریخ پوزیتیویسم از قرون وسطی تا نیمه قرن نوزدهم نگاه کنید به [Kolakowski, 1972].

۳. هکینگ در صفحه ۴۱ و ۴۲ اثر منتشره خود در سال ۱۹۸۴ خلاصه مفیدی از مهمترین اصول فلسفه پوزیتیویستی ارائه داده است. این اصول عبارتند از: ۱) تأکید بر تأیید تجربی (یا گزینه‌های جایگزینی مانند ابطال تجربی) نظریه‌ها؛ گزاره‌های معنی‌دار آنهایی هستند که صدق یا کذب آنها از طریق تجربه قابل تعیین باشند. ۲) موافقت با مشاهده: آنچه قابل دیدن، احساس، لمس و شبیه آن است بهترین مبنا و محتوا را برای دیگر معارف غیرریاضی فراهم می‌آورد. ۳) مخالفت با علیّت: در طبیعت و رای اینکه دسته‌ای از وقایع به‌طور متوالی در پی دسته‌ای دیگر ظاهر می‌شوند، علیتی وجود ندارد. ۴) کم‌اهمیت شمردن تبیین: ممکن است تبیین به سازماندهی پدیده‌ها کمک کند اما پاسخی عمیق‌تر از این به سؤالات مربوط به چرایی نمی‌دهد جز اینکه اظهار کند پدیده‌ها به این راه و روش حادث می‌شوند. ۵) مخالفت با هستاره‌های نظری؛ و ۶) مخالفت با متافیزیک.

۴. E.Mach [1960], P. 577.

پیش‌بینی واقعیات (امور واقع) / رویدادها، و کنترل طبیعت (و نه فهم آن) هدف اصلی علم نزد آنتی‌رئالیست‌هاست. کلود برنارد (Claude Bernerd) پوزیتیویست برجسته فرانسوی بر این اعتقاد به گونه‌ای مجمل تأکید کرده است: «کل فلسفه طبیعی در یک عبارت کوتاه خلاصه شده است: کشف قوانین حاکم بر پدیده‌ها حتی استادانه‌ترین آزمایش‌ها نیز به پیش‌بینی و کنترل پدیده‌ها بسنده می‌کنند». (نقل از [Kolakowski, 1972], P. 43).

۵. «بیایید بی‌طرفانه و بدون تعصب به امور واقع نگاه کنیم. جهان از رنگ، صدا، ضربه، فشار، فضا، زمان و غیره تشکیل شده است که ما اینک آن را نه احساس می‌نامیم و نه پدیدار، زیرا هریک از این دو نام پیشاپیش به یک نظریه دلخواهانه یکجانبه دلالت دارند. ما آنها را عنصر می‌نامیم. تثبیت باواسطه یا بدون واسطه تغییرات پی‌درپی این عناصر موضوع اصلی تحقیقات فیزیکی است». (Mach, [1898], quoted in H.Post [1968], [p. 7])

۶. در میان فلاسفه علم معاصر آنتی‌رئالیست‌ها/ غیررئالیست‌ها به‌طور کلی موضوعات واقعی کاوش علمی را تجارب بالفعل یا ممکن فاعلان شناسایی (سوزه‌ها) قلمداد می‌کنند. مثلاً ماخ به وضوح اظهار می‌کند که: «طبیعت از احساس‌ها تشکیل شده که اجزاء آن هستند. اما انسان اولیه ابتدا ترکیبات مشخصی از این عناصر را انتخاب کرده است - یعنی آنهایی که نسبتاً پایدارتر و برای وی مهمتر هستند. اولین و قدیمی‌ترین واژگان نام

«اشیاء» هستند... هیچ چیز تغییرناپذیری وجود ندارد. شیء یک امر انتزاعی و نام یک نماد است، زیرا ما ترکیبی از عناصر را از تغییرات آن انتزاع می‌کنیم... احساس علامت شیء نیست؛ بلکه برعکس یک شیء عبارت است از یک اندیشه - نماد برای یک احساس مرکب درخصوص ثبات نسبی. درست بگویم جهان ترکیبی از اشیاء به عنوان عناصرش نیست، بلکه ترکیبی است از رنگ‌ها، طنین‌ها، فشارها، فضاها، زمان‌ها و به‌طور خلاصه آنچه ما معمولاً احساس‌های مجزا می‌نامیم». (Mach [1960], p.579)

۷. در بهترین شکل پوزیتیویسم، کناره‌نهادن مفهوم علت با مفهوم واقعیت عریان (*brute fact*) مرتبط می‌شود: «علت و معلولی در طبیعت وجود ندارد، اما طبیعت دارای یک وجود مشخص است، طبیعت صرفاً هست. تکرار حالتی مشابه یکدیگر که در آن A به B مربوط است، یعنی بروز نتایج مشابه تحت شرایط مشابه و بازهم یعنی جوهر اتصال علت و معلول، وجود دارد، ولی در انتزاعی که ما به‌منظور بازتولید واقعیات انجام می‌دهیم». (Mach, [1960], p. 580)

«همین‌که یک فرضیه به بهترین وجه با جایگزینی انگاره‌های آشنا، دیدگاه ما را نسبت به واقعیات نو تسهیل کرد، توانش مصرف می‌شود. ما وقتی از یک فرضیه بیش از خود واقعیات انتظار روشن‌گری داریم برخطا هستیم. ۸. همان‌طور که در متن یادآوری کرده‌ایم، حوزه معرفت علمی موضوع اصلی نزاع بین رئالیست‌ها و آنتی‌رئالیست‌ها بوده است. هیوم به‌عنوان الگوی تجربه‌گرایان دو حرکت انجام داد: اولاً معرفت نسبت به جهان را به معرفت نسبت به رویدادهای اتمی که در تجارب حسی ادراک می‌شوند تقلیل داد و ثانیاً این رویدادها را اجزاء سازنده جهان معرفی کرد. موضع هیوم مورد تأیید خیل فلاسفه علمی بوده که طرفدار دیدگاه «تجربه‌گرایی متعارف» هستند. سؤال اصلی مورد اهتمام این فلاسفه این بوده که آیا معرفت ما تماماً توسط معرفت به این رویدادها و پیوستگی‌های موجود بین آنها قابل بیان است یا نه. اما این سؤال هرگز پرسیده نمی‌شود که آیا تجربه می‌تواند به نحو باکفایتی از عهده خلق جهان برآید.

ماخ در اثر خود در [1914, p. 42] می‌نویسد: «من ادعا می‌کنم که هر مفهوم فیزیکی معنایی جز نوعی ارتباط مشخص و معین بین عناصر حسی ندارد... این عناصر... ساده‌ترین مصالحی هستند که جهان فیزیکی و همچنین روانشناختی، از آنها ساخته می‌شود».

۹. ماخ نظریه‌ها را غیرضروری می‌داند. از دیدگاه وی، فقط محدودیت‌های ذهن آدمی است که وجود نظریه‌ها را مطلوب می‌کند، زیرا عملاً غیرممکن است که تمام بازنمایی‌های واقعیات منفرد را به ذهن بسپاریم: «به دلیل این محدودیت ذهنی این وظیفه بر ما تحمیل شده است که در میان پدیدارهای طبیعی و در میان تمام امور متکثر که در همه جا حضور دارند، عناصر مشابه را جستجو کنیم. بدین وسیله، از طرفی اقتصادی‌ترین و خلاصه‌ترین توصیف و ارتباط ممکن می‌شود و از طرف دیگر، همین‌که شخص مهارت تشخیص این عناصر پایدار را در میان شمار متنوع و گسترده وسیع‌تری از پدیدارها کسب کند و بتواند آنها را یکسان ببیند، این توانمندی به برقراری یک ارتباط جامع، تنگاتنگ، سازگار و سهل‌الحصول بین واقعیات منجر می‌شود. همین‌که به این نقطه رسیدیم که در هر جا بتوانیم همان تعداد اندک از عناصر بسیط یکسان را که به نحوی معمولی با یکدیگر ترکیب شده‌اند تشخیص دهیم، آنها به‌عنوان اشیاء آشنا بر ما آشکار می‌شوند؛ ما به هیچ وجه متعجب نمی‌شویم، هیچ چیزی درباره پدیدارها برای ما جدید و عجیب نیست، ما با آنها احساس آشنایی می‌کنیم، آنها تبیین شده‌اند». (تمام ایرانیک‌ها بجز اولی از متن اصلی است) (Mach [1960], pp. 6-7).

دیدگاه ماخ راجع به تبیین به‌وسیله بسیاری از نویسندگان همفکر او ادامه یافت. متقابلاً رئالیست‌ها از دیدگاه مخالف دفاع می‌کردند. مثلاً پوپر [1963/72, p. 63] اینگونه می‌نویسد: «اغلب گفته می‌شود که تبیین علمی تحویل مجهول است به معلوم. اگر مراد علم محض است، نادرست‌تر از این سخنی نیست. می‌توان بدون

دچار شدن به تناقض گفت که تبیین علمی، برعکس، تحویل معلوم است به مجهول. در علوم محض، برعکس علوم کاربردی که علوم محض را به عنوان امر داده شده یا معلوم تلقی می کنند، تبیین همیشه عبارت است از تحویل منطقی دسته ای از فرضیه ها به دسته دیگری [از فرضیه ها] که از کلیت بیشتری برخوردار هستند، تحویل منطقی واقعیات «معلوم» و نظریه های «معلوم» به فرضیاتی که ما در حال حاضر اطلاعات بسیار اندکی راجع به آنها داریم، و هنوز باید آزموده شوند».

۱۰. «آنچه ورای نموده ها به خود نمایش می دهیم فقط در فهم ما وجود دارد... [صرفاً واجد ارزش کمک به حافظه *memoria technica* یا فرمولی است که شکل آن به دلیل دلیخواه بودن و عدم ارتباطش با واقعیت، به سادگی به وسیله دیدگاه های فرهنگی ما تغییر می کند.» [E. Mach, 1911, p. 49]

۱۱. «منشأ علم همیشه در انطباق اندیشه با حوزه مشخصی از تجربه بوده است. نتایج این انطباق عناصری از اندیشه هستند که قادر به نمایش کل آن حوزه هستند. نتیجتاً این دیدگاه بنیادین... دیدگاهی است که خود را با کمترین مصرف انرژی همساز می کند، یعنی برای ارائه یک توضیح جامع موقت از معرفت، از دیگر دیدگاه ها اقتصادی تر است» [Mach 1914], pp. 31-2]

«اقتصاد در ارتباطات و درک، بن مایه اصلی علم است. آرامش بخشی روانی، روشنگری و عناصر پالایش یافته آن همه مدیون همین بن مایه اند» [Mach 1914], pp. 31-21]

بلاکامور (J. Blackmore) [1972, pp. 173-4] یک فهرست نسبتاً طولانی از شیوه هایی را تهیه کرده است که ماخ از طریق آنها اصل اقتصاد خود را به کار می گرفته است. این شیوه ها از این قرار است: (۱) اقتصاد اندیشه، (۲) اقتصاد انرژی، (۳) اقتصاد کار و زمان، (۴) اقتصاد روش شناختی، (۵) اقتصاد در نتیجه ساده سازی ریاضی، (۶) اقتصاد در ساختن اختصارات، (۷) اقتصاد در نتیجه انتزاع، (۸) منطق به عنوان اقتصاد ناتمام، (۹) اقتصاد هستی شناسی، (۱۰) عدم اقتصاد در طبیعت، (۱۱) اقتصاد زبانی.

۱۲. «مایلم دانشمندان این نکته را درک کنند که دیدگاه من تمام مسائل متافیزیکی را به یکسان حذف می کند، خواه آنها فقط مسائلی قلمداد شوند که در حال حاضر غیر قابل حل هستند و خواه در همه دوران ها بی معنی دانسته شوند. بنابراین مایلم در این زمینه تأمل کنند که هرآنچه ما می توانیم راجع به این جهان بدانیم لزوماً به وسیله احساس بیان می شود، که می توان آن را به گونه ای که دقیقاً قابل تعریف است، از تأثیر فردی شخص مشاهده کننده مستقل ساخت... همه آنچه ما می توانیم طالب دانستن آن باشیم با حل مسأله به شکل ریاضی، یعنی با تأیید وابستگی کارکردی عناصر احساسی به یکدیگر، به ما ارائه می شود. این معرفت، کل علم به واقعیت را دربرمی گیرد» (Mach 1914], Quoted in Blackmore, *op. cit.* pp. 167-8).

۱۳. هولتون [1973, p. 226] چهار مرحله از رشد فلسفی اینشتین را متمایز کرده است. این مراحل از این قرار است:

(الف) پذیرش اولیه وجوه اصلی نظریه ماخ (قبل از ۱۹۰۹)

(ب) مکاتبات و ملاقات وی با ماخ (۱۹۰۹-۱۹۱۶)

(پ) حمله غیرمنتظره و قدرتمند ماخ به نظریه نسبیت (۱۹۲۱)

(ت) بسط فلسفه معرفت خود اینشتین که در آن بسیاری از، اگر نه همه، عقایدی را که به پیروی از ماخ اتخاذ کرده بود کنار نهاد (۱۹۵۵-۱۹۱۶).

۱۴. بلاکامور، در فصل ۱۳ منبع یاد شده، با عنوان «تأثیر جهانی»، فهرستی از دانشمندان، فلاسفه و متفکرین تهیه کرده است که از ایده ها و رهیافت ماخ تأثیر پذیرفته اند و تا پایان عمر به دیدگاه های ماخر وفادار باقی مانده اند. از میان شناخته شده ترین چهره های این فهرست می توان به ویکتور کرافت (Viktor Kraft)، فلیپ فرانک

(Philipp Frank) و هوگو دینگلر (Hugo Dingler) اشاره کرد.

۱۵. کرسی ماخ در فلسفه علوم استقرایی در دانشگاه وین در سال ۱۹۲۲ به موریس شلیک (Moritz Schlick) اعطا شد. هسته اولیه آنچه بعدها به «حلقه وین» معروف شد حول شلیک شکل گرفت. شناخته‌شده‌ترین اعضای این گروه عبارت بودند از شلیک، کارنپ (R. Carnap)، وایسمن (F. Waismann)، نویراث (O. Neurath)، فایگل (H. Feigl)، هان (H. Hahn)، منگر (K. Manger)، و گودل (K. Godel). حلقه با «انجمن فلسفه تجربی» (Society of Empirical Philosophy) که رایشنباخ (H. Reichenback) و تعدادی دیگر عضو آن بودند در ارتباط بود. نگاه کنید به [J. Passmore, 1957/68].

۱۶. کشف قانون بقاء انرژی طی دهه ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰، به علاوه رشد فتاوری در ترمودینامیک (و به طور برجسته ظهور آن در ماشین بخار) راه را برای سقوط نظریه کالری هموار کرد. به جای این نظریه دو نظریه جدید پدیدار شد. یکی از آنها که بر نظریه‌های موفق جنبشی گازها بنا نهاده شده بود، نظریه جنبشی گرما بود و دیگری از ملاحظات مربوط به قانون بقای انرژی ناشی می‌شد. قانون بقاء انرژی همزمان در چند رشته کشف شده بود. مکانیک نیوتنی سنتی فقط یکی از این رشته‌ها بود. این امر حاکی از این بود که آن دسته از نظریه‌های فیزیکی که از مفاهیم ترمودینامیک و خصوصاً مفهوم انرژی، بهره می‌گیرند، هم عمومی‌تر و هم مبنایی‌تر از مکانیک نیوتنی هستند که با مفاهیم جرم و نیرو همبسته شده است.

ویلهم استوالد، شیمیدان معروف قرن نوزدهم، تعریف‌کننده پیشنهاد نگرش «انرژی‌شناسی» (energetics) به عنوان توضیحی رقیب برای روش‌های سنتی مکانیک نیوتنی و استفاده از فرضیه‌های پیشینی بود. او بر این دیدگاه بود که مولکول‌ها، اتم‌ها و یون‌ها فقط افسانه‌هایی پیشینی هستند و جزء بنیادین طبیعت عبارت است از انرژی در آرایه‌های مختلف خود. (See Mary Jo Nye [1972])

انتقاد استوالد به اتمیسم متفاوت از انتقاد ماخ بود که التفاتی به نظریه «انرژی‌شناسی» نداشت. همانطور که ذکر شد، ماخ با تمام هستاره‌های نظری بر اساس این مبنا که از دیدگاه وی به لحاظ هستی‌شناسی احساس، پایه و اساس [معرفت] است مخالفت می‌کرد.

۱۷. تعداد دیگری از دانشمندان سرشناس نظیر مایر (Myer)، ریلی (Reyleigh) و کلونین (Kelvin) بودند که در چارچوب برنامه پژوهشی [نظریه] جنبشی کار می‌کردند. اما این بولتزمن بود که ماندگارترین دفاع از اتمیسم را عرضه کرد. (See P. clark [1976])

۱۸. نای (Nye) (op.cit, p.20) تأیید می‌کند که بولتزمن هرگز مدعی عدم ابهام در واقعیت فیزیکی اتم‌ها و مولکول‌ها نبوده، هرچند به ضرورت این فرضیه اعتقاد داشته است.

۱۹. نقل از [H. post [1968], p.7]. همچنین نگاه کنید به E. Mackinnon خصوصاً pp. 107-116.

۲۰. قوانین نظریه‌های جدید ترمودینامیکی آشکارا با قوانین مکانیک نیوتنی در تعارضند. روشن‌ترین مثال این مطلب، قانون دوم است. قوانین مکانیک نیوتنی نسبت به زمان متقارن یا برگشت‌پذیرند. راه دیگر ارائه این مطلب این است که بگوییم با فرض توصیف نیوتنی از سیستمی که از حالت A به B تحول پیدا می‌کند، تصمیم‌گیری فقط بر اساس توصیفات در مورد اینکه کدامیک از حالات، اولیه و کدامیک نهایی هستند غیرممکن است. برعکس ممکن است فکر شود قانون دوم ترمودینامیک برای تغییرات سیستم‌های فیزیکی یک جهت مطلق را در زمان تعیین می‌کند: جهت افزایش آنتروپی؛ براساس قانون دوم هر سیستمی باید از یک حالت «نظم» حداکثری و آنتروپی حداکثری به حالت «نظم» حداکثری و آنتروپی حداکثری تغییر کند. لذا حالات اولیه و نهایی سیستم می‌تواند با یافتن آنتروپی آنها بدون ابهام از یکدیگر متمایز شود.

(نگاه کنید به [D. Halliday & Resenck [1966]. ch. 25])

۲۱. بولتزمن در پاسخ به اعتراض استوالد (اعتراض شماره ۴ در بالا) می‌نویسد:

به‌طور کاملاً کلی به‌نظم می‌رسد که هیچ توصیف مستقیمی از یک حوزه کامل از واقعیات ممکن نیست، بلکه فقط [توصیف] تصاویر ذهنی [ممکن است]. لذا نباید مثل استوالد گفت که: «تو نباید برای خود تصویر بسازی»، بلکه فقط [باید گفت]: تو باید تا آنجا که ممکن است امور دلخواه را کم در آن وارد کنی... من تقریباً تا جایی پیش می‌روم که بگویم این در طبیعت تصویر است که برای شکل دهی به آن باید برخی جنبه‌های دلخواه بدان اضافه شود، و اکیداً می‌گویم که هر وقت شخصی بخواهد از تصویر مورد نظر بر اساس واقعیات مشخص فقط یک واقعیت جدید را استنتاج کند از تجربه فراتر می‌رود.

او به ماخ پاسخ داد: «گفته می‌شود فقط احساس‌های ما معلوم هستند، لذا ما نباید قدمی از آنها پیشتر رویم. ولی اگر انسان دارای عقایدی سازگار بود باید بیشتر سؤال می‌کرد: آیا احساس‌های دیروز هم معلوم هستند؟ در نهایت، فقط احساس‌ها و افکاری که ما در حال حاضر بدان‌ها می‌اندیشیم به نحو بی‌واسطه‌ای برای ما معلومند».

(Boltzman [1905], Quoted in H.Post [1968], p.8)

بولتزمن در حمله‌ای دیگر به ماخ ادعا می‌کند که اگر ماخ بتواند استدلال‌ات تجربه‌گرایی کلاسیک را به‌عنوان تمثیلی برای اثبات اینکه مردم دارای اندیشه و احساس هستند به‌کار برد، اتمیست‌ها نیز می‌توانند برای اثبات وجود هستاره‌ای مشاهده‌ناپذیر به تمثیل توسل جویند. (نگاه کنید به Blackmore, *op. Cit*, p. 206)

۲۲. دیدگاه بولتزمن این بود که طرفداران پیوستگی ماده (انرژی‌شناسان) و طرفداران رهیافت متکی به اصالت پدیدار حسی - پوزیتیویستی فراموش کرده‌اند که «سخن‌گفتن از مدلی از حساب دیفرانسیل و انتگرال که از تمام بازنمایی‌هایی اتمیستی عاری باشد... به کلی ادعایی متافیزیکی است، به این شرط که مقصودمان از متافیزیک - مطابق با تعریف مشهور ماخ - آن چیزی باشد که فراموش کرده‌ایم که چگونه بدان رسیده‌ایم. معادلات دیفرانسیل و حساب با گرفتن حد نقاط ناپیوسته به‌دست آمده‌اند؛ لذا، دیدگاه اتمیستی از هرگونه مفهوم پیوستگی جدایی‌ناپذیر به‌نظر می‌رسد». (Quoted in Nye [1976], p. 260)

۲۳. «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» که همچنین به‌عنوان «ابداکشن abduction»، «روش فرضیه‌ای»، «استنتاج فرضی»، «روش حذف»، «استقراء حذفی» و «استنتاج نظری» شناخته می‌شود (نگاه کنید به G.Harmen [1965])، روشی از استنتاج است که در آن از طرح زیر استفاده می‌شود:

۱. پدیدار شگفت‌انگیز P مشاهده شده است.

۲. اگر فرضیه H صادق باشد P به‌عنوان یک فرآیند معمولی و نظم شناخته‌شده قابل توضیح است.

۳. بنابراین دلیلی وجود دارد که فکر کنیم H صادق است. (نگاه کنید به N.Hanson [1958/65], p. 85ff)

هنسون این استدلال را تا ارسطو ردیابی کرده و یادآور شده است که بسیاری از دانشمندان آن را در استدلال‌های خود به‌کار برده‌اند. پرس نیز جزء فلاسفه مدرنی است که این شکل [استدلال] را جدی گرفته. او گاهی آن را سیر قهقریایی (retroduction) می‌نامد و درباره آن به تفصیل بحث می‌کند. او می‌نویسد: «قیاس ثابت می‌کند که چیزی باید باشد، استقراء نشان می‌دهد که چیزی واقعاً دارای کارکرد است، ابداکشن صرفاً اظهار می‌دارد که چیزی ممکن است باشد». (Quoted in Hanson, *ibid*) برخی از فلاسفه (نظیر پوپر) به دلیل اینکه استدلال‌های استقرایی را به کلی نمی‌پذیرند، روش استدلال ابداکشن را به‌عنوان یک روش معتبر نمی‌پذیرند.

برای دفاعی از معتبربودن «استدلال براساس تبیین» نگاه کنید به P.Lipton [1991], 24.

۲۴. نظریه آماری گرمایی بولتزمن بسط و توسعه عمده‌ای در نظریه جنبشی بود. این رهیافت باز یافت نتایج ماکروسکوپی (یا پدیدارشناختی) ترمودینامیک را از فرض‌هایی درباره رفتار هستاره‌ای ریز ممکن می‌سازد.

روابط بنیادینی که بین هستارهای ریز به دست آمده‌اند فقط به نحو آماری توصیف می‌شوند و ماهیتشان با فهم طرفداران نیوتن از این روابط کاملاً تفاوت دارد. بولتزمان موفقیت نظریه خود را به عنوان شاهدهی مناسب برای وجود هستارهای ریز (اتم‌ها و مولکول‌ها) تفسیر و تعبیر می‌کند. (نگاه کنید به Blackmore, op.cit) همچنین پانوشت بعدی را نگاه کنید.

۲۵. بولتزمان در دفاع خود از رئالیسم بر ضد دیدگاه‌های آنتی رئالیستی افراطی و قدرتمندی که توسط ماخ و دیگران تبلیغ می‌شد تقریباً تنها بود. هرچند در نهایت فشارهای روانشناختی بیش از تحمل او بود، باید اذعان کرد که در بسیاری موارد استدلال‌های او جالب بود و در راستای صحیح قرار داشت. مثلاً جدا از استدلال‌هایی که در متن ذکر شد، بولتمان بر ضد انتقاد برگشت‌ناپذیری (شماره ۴) که به وسیله استوالد ترویج و توسط همکار پلانک، زرملو (Zermelo) تحکیم شد، دفاعی هوشمندانه ارائه داد.

استوالد متذکر شده بود که در تمام معادلات مکانیک، زمان t فقط به صورت مجذور، یعنی t^2 ظاهر می‌شود... لذا تمام فرایندهایی که توسط این معادلات توصیف می‌شوند برگشت‌ناپذیرند. در طی سال ۱۸۹۵ ارنست زرملو آنچه را که تحت عنوان متناقض نمای باز رخداد (*recurrence paradox*) شناخته می‌شد بسط داد. زرملو با به کارگیری قضیه‌ای از ریاضی که پنج سال پیش از آن به وسیله پوانکاره منتشر شده بود، ادعا کرد که هیچ‌گونه اثبات مکانیکی برای قانون دوم ترمودینامیک ممکن نیست، زیرا هر سیستم مکانیکی که به خود وانهاده شود باید نهایتاً به وضع و حالی درآید که به وضع و حالی که از آن تحول خود را آغاز کرده به گونه‌ای دلخواه نزدیک است. او نتیجه گرفت که در چنین سیستمی فرآیند بازگشت‌ناپذیر غیرممکن است زیرا (جدا از حالات اولیه منفرد) هیچ تابع تکرارشی از متغیر حالت، مثل آنتروبی، نمی‌تواند به طور مداوم افزایش یابد؛ اگر یک افزایش معین وجود داشته باشد، باید وقتی که حالت اولیه تکرار می‌شود یک کاهش متناظر با آن نیز وجود داشته باشد. (Kuhn, [1978], p.26)

بولتزمان به این انتقاد نسبتاً قوی با اقامه یک جوابیه به حد کافی قابل قبول پاسخ داد. به استوالد: «استوالد از این نکته که می‌توان در معادلات مختلف مکانیکی علامت زمان را بدون ایجاد هیچ‌گونه تغییری در آن معکوس کرد، نتیجه می‌گیرد که تفسیر مکانیکی جهان نمی‌تواند این مسأله را تبیین کند که چرا فرایندهای موجود در طبیعت همواره ترجیح می‌دهند در جهت معینی جریان یابند. به نظر من او در اینجا از این مسأله چشم‌پوشی کرده است که فرایندهای مکانیکی نه تنها با معادلات دیفرانسیل بلکه با شرایط اولیه نیز معین شده‌اند. من این امر را، دقیقاً برخلاف استوالد، یکی از درخشانترین تأییدات برای تفسیر مکانیکی از طبیعت به شمار می‌آورم و بر این نظرم که طبیعت تصویر فوق‌العاده مناسبی از اتلاف انرژی فراهم می‌آورد، به شرط آنکه فرض کنیم که جهان از حالت اولیه‌ای شروع شده است که شرایط معینی را برآورده می‌کند و من آن را... یک حالت غیرمحمول نامیده‌ام». (quoted in H.Post [1968] op.cit, pp. 8-9)

به زرملو: «حالاتی که در آن عدم اختلاط، یا اختلاف دماهای بالا، در حد قابل توجهی قرار دارد مطلقاً غیرممکن نیستند بلکه فقط از درجه بالایی از عدم امکان برخوردارند... بنابراین اگر فقط فرض کنیم که جهان به اندازه کافی بزرگ است، بنابر قوانین حساب احتمالات گاه در یک نقطه و گاه در نقطه‌ای دیگر از کیهان، مناطقی در ابعاد فлак ثوابت با توزیع کاملاً غیرمحمول از حالات به وجود خواهد آمد. برای این قبیل مناطق در دوران پیدایش و زوالشان پیشرفت زمان یکسویه است؛ لذا اگر در چنین مناطقی موجودات دارای فکر و اندیشه وجود داشته باشند، احساس آنان از زمان همانند احساس ما خواهد بود، هرچند تحول زمان برای کل جهان یکسویه نباشد».

(ibid pp.9-10 See also O.Darrigol [1992])

۲۶. طبق نظر کلارک (P.Clark) [1976, sec.4]، برنامه تحقیقاتی رو به انحطاط بود. لذا پلانک، ضمن ارائه

تفسیر و توضیحی دربارهٔ وضعیت برنامه [نظریه] جنبشی در کنفرانس سال ۱۹۸۱ نتیجه گرفت که: «علی‌رغم رشد چشمگیر در اوایل دههٔ شصت، تمام تلاش‌ها برای تشریح دقیق این نظریه نه‌تنها به نتایج فیزیکی نوبی‌رهنمون نشد، بلکه به مشکلات طاقت‌فرسای منجر شد. استوالد نیز در اواخر قرن گذشته در بازنگری به برنامه جنبشی می‌نویسد که او «در فرضیهٔ اتمی - جنبشی» شاهد یک عادت سطحی برای سرپوش‌گذاشتن وظایف علمی و نه ترویج و اشاعهٔ آنها بوده است. این امر از طریق مطرح‌ساختن فرض‌های دلبخواه دربارهٔ موقعیت‌ها، حرکات و نوسانات اتم‌ها انجام می‌شده است».

گاردنر (M. Gardner) [1979] نیز دربارهٔ وضعیت متزلزل فرضیهٔ اتمی در دهه‌های آخر قرن نوزدهم بحث کرده است.

۲۷. در پاسخ به استوالد که از باور همگانی به اتم‌ها و نیروها به‌عنوان تشکیل‌دهندگان واقعیت‌نهایی اظهار تأسف می‌کرد، بولتزمن تلاش کرد که یک حد وسط به‌وجود آورد. او از طرفی تلاش کرد که اختلافاتش را با مخالفان به حداقل برساند و از طرف دیگر کوشید با توسل به استدلال «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» جایگاهی برای اتمیسم بیابد:

«من خودزمانی کمر به دفاع از فهم مکانیکی از طبیعت بستم، ولی صرفاً به این معنا که نحوهٔ تلقی رشد چشمگیری را در مقایسه با فهم رازورانه پیشین نمایان می‌کند. از طرف دیگر این تصور که تبیینی از جهان غیر از آنچه از حرکت ذرات مادی حاصل می‌شود و قوانین آن با نیروهای مرکزی مشخص می‌گردد، نمی‌تواند وجود داشته باشد، مدت‌ها پیش از آنکه آقای استوالد ملاحظات خود را ارائه کند تقریباً به‌طور کلی کنار گذاشته شده بود. ما امروزه بسیار محتاط‌تریم، این بازنمایی برای ما فقط یک تصویر است که آن را نمی‌پرستیم و هرچند محتمل است که موفق به کامل‌کردن آن شویم ولی این احتمال نیز وجود دارد که روزی ناگزیر شویم آن را کاملاً کنار بگذاریم. این تصویر امروزه برای ما، به‌هرحال، دارای ارزش بسیار زیادی است، به این معنا که تنها تصویری است که تا نهایت و به شیوه‌ای منتج بسط یافته و از جهات مهمی با تجربه مطابقت دارد» (Boltzman [1896], Quoted in J. Bouveresse [1986], p. 7)

«... واژهٔ فرضیه پیشاپیش بر این نکته دلالت دارد که این فرض از واقعیت مشاهده شده دربارهٔ اغلب خاصه‌های دارای تغییرات جهش‌وار فراتر می‌رود و امکان یک توصیف کاملاً متفاوت از این تغییرات، که شاید ساده‌تر و آسان‌تر به چنگ آید، منتفی نیست. از طرف دیگر، این امکان نیز وجود دارد که نتایج بسی بیشتری از فرضیه قدیمی مورد تأیید واقع شوند و ما از این طریق به تصویری روشن از این مطلب برسیم که چگونه باید دربارهٔ اتم‌ها فکر کنیم، بنابراین حفظ این فرضیه، هنوز هم مفید است...» (Boltzmann [1905], Quoted in H. Post. Op.cit, p.8)

Martin Klein [1963], p. 24. ۲۸

Planck [1891], quoted in H. Kangro [1975], p. 10. ۲۹

۳۰. پلانک به مقادیر جهانی و ثابت‌های مطلق که از نظر او عالی‌ترین هدف علم هستند تمایل زیادی داشت. او بر این دیدگاه بود که نظم دنیا را نباید صرفاً برای پدیدارهای آشوبناک و بی‌نظم حاصل از وقایع تصادفی تبیین کرد، بلکه آنها را نهایتاً باید از طریق قوانینی تبیین کرد که اعتبار آنها عینی است. قانون دوم ترمودینامیک و خصوصاً مفهوم برگشت‌ناپذیری از نظر او مطلقاً معتبر بود. اما براساس مکانیک آماری بولتزمن افزایش انتروپی یک جنبهٔ بسیار محتمل، اما نه مطلقاً یقینی، طبیعت بود. این امر با اعتقاد راسخ پلانک به اعتبار قانون دوم تعارض داشت. (Klein, *ibid*, Mackinnon, *op.cit*. p. 130)

۳۱. Kuhn [1978, pp.20-2, 27-8]. O. Darrigol [1992], p.27

بحث می‌کند.

۳۲. برای آشنایی با انتقاد پلانک از ماخ نگاه کنید به درسگفتار وی در سال ۱۹۰۸ با عنوان وحدت تصویر فیزیکی از جهان. حمله مستقیم‌تر به دیدگاه‌های ماخ توسط پلانک در اثر سال [1990] وی با عنوان «درباره نظریه معرفت فیزیکی ماخ» ارائه شد. هر دو مقاله در اثر سال [1970] تولمین مجدداً چاپ شدند.

هولتون [1973, p.227] می‌نویسد: «پلانک تا سال ۱۹۰۹ یکی از مخالفان و بلکه مهمترین مخالف ماخ بود. او در این سال اثر مشهور خود را تحت عنوان مبنای فهم فیزیکی از عالم به پایان برده بود. پلانک درست برخلاف دیدگاه ماخ که معتقد بود «هیچ چیز جز ادراکات واقعی نیستند و تمام علوم طبیعی در نهایت عبارتند از انطباق اقتصادی انگاره‌های ما با ادراکاتمان»، طرفدار این موضع کاملاً متفاوت بود که می‌گوید هدف اساسی علم عبارت است از «یافتن تصویری تثبیت شده از جهان، مستقل از زمان و اشخاص» یا، به طور کلی‌تر، «آزادسازی کامل تصویر فیزیکی از عقل‌های مجزا از یکدیگر».

Kangro, Ibid. ۳۳

کریپس در سال [1986] به پیروی از سرمشق لاثون [1981] دلیل می‌آورد که «یک سنت روش‌شناختی رایج در اواخر قرن نوزدهم وجود داشت که انگیزه‌ای بود برای تغییر در جایگاه برخی ادعاهای مشخص هستی‌شناسانه - نظیر اینکه اتم وجود دارد - از «غیرقابل دسترس به وسیله علم» به «از لحاظ علمی مورد قبول»، هرچند که این ادعاها آشکارا مشاهده‌پذیر نبودند. این سنت روش‌شناختی پیوندی از دیدگاه‌های پوزیتیویستی و رئالیستی بود. (p.43)

طبق نظر کریپس، پلانک نیز پیش از تغییر موضع نهایی‌اش به رئالیسم، برای مدتی طولانی یک دوگانه‌نگر ضعیف بود: او از طرفی، برخلاف هلمهولتز (Helmholtz)، صریحاً «ضد اتمیست» بود به این معنا که مدل پیوستاری را برای ماده ترجیح می‌داد (البته این موضع یک موضع نسبتاً میانه آنتی‌رئالیستی بود که به نظر می‌رسید در آن او نظریه پیوستگی را حداقل در تحقیقات شخصی خود و شاید به دلیل سودمندی موضعی و نه قابلیت کاربرد کلی آن و بدون متعهدکردن خود به صدق آن مرجع می‌شمرد). از طرف دیگر به نظر می‌رسید که او وجود اتم‌ها و مولکول‌ها را مسلم گرفته است، هرچند در همان زمان این مسأله را که اتم‌ها حداقل در تحقیقات علمی در زمانه او قابل دستیابی هستند رد می‌کرد. (See Ibid. 47-9)

کریپس (Krips) مدعی است که پلانک روش‌شناسی خود را در پذیرفتن اتمیسم، (برخلاف نظر هولتون [1973]) از ضد رئالیسم به رئالیسم تغییر نداد. با وجود این، هولتون در اثر خود [1973] معتقد است که تغییر نظر پلانک به سمت اتمیسم، شاهدهی روشن بود برکنارنهادن روش‌شناسی پوزیتیویستی پیشین وی. ولی به نظر می‌رسد با ذکر این نکته که رئالیسم در زمان پلانک هنوز جا افتاده نبود و نیاز به پختگی بیشتری داشت، می‌توان به سادگی دیدگاه‌های کریپس و هولتون را آشتی داد.

۳۴. «هرچند عمیقاً معتمد که اگر سیستم ماخی با سازگاری کامل پیگیری شود نمی‌توان در آن تعارضی درونی یافت، این امر به همان اندازه به نظم قطعی می‌رسد که این سیستم در بن و بنیاد صرفاً از جنبه فرمالیستی دارای اهمیت است و این امری است که در اصل و اساس علوم طبیعی تأثیری ندارد. علت آن است که مهمترین ویژگی همه تحقیقات علمی - یعنی نیاز به یک تصویر ثابت از جهان مستقل از تغییرات زمان و انسان‌ها - با آن بیگانه است... همانطور که سعی کرده‌ام نشان دهم یک تصویر یکپارچه و ثابت از جهان هدف ثابتهی است که علم حقیقی در تمام صورت‌های خود دائماً به آن نزدیک می‌شود...» [Planck [1910], reprinted in Toulmin (1970), p.25]

با گذشت زمان، پلانک دیدگاه رئالیستی خود را تعمیق کرد و در نتیجه توان بیشتری برای ارائه استدلال‌ات خوش

ساخت تریافت. او در اثر خود به نام علم به کجایمی رود؟ نوشت:

«اگر حوزه علم فیزیکی از توصیف محض تجارب حسی فراتر نرود، روشن است که فقط تجربه خود فرد می تواند موضوعی برای این توصیف فرض شود: زیرا فقط تجارب خود فرد اطلاعات اولیه و اصلی هستند. حال روشن است که چیزی نظیر سیستم جامع علمی را نمی توان بر مبنای ترکیب تجارب صرفاً شخصی (حتی با استعدادترین انسان ها) بنا کرد. لذا بر سر یک دوراهی قرار می گیریم: یا انکار انگاره علم جامع، امری که حتی افراطی ترین پوزیتیویست ها نیز سرسختانه با آن مخالفتند، و یا پذیرش مصالحه و اجازه دادن به تجارب دیگران برای ورود به زمینه کاری معرفت علمی. ولی در نتیجه باید، مؤکداً، از دیدگاه اولیه خود مبنی بر اینکه فقط اطلاعات اولیه (داده های حسی) پایه محکمی برای حقیقت علمی هستند دست برداریم.

۳۵. لاثون در [1981, p.221] یادآور می شود: «به این ترتیب می توان ملاحظه کرد که حتی در میان طرفداران نظریه اتمی، پذیرش عمومی از آن ملاک روش شناختی که ماخ با آن در جستجوی ارزیابی درستی و معقولیت نظریه ها بود، وجود داشت. به این اعتبار لودویگ بولتزمان و ماکس پلانک هر دو متفق القول بودند که یک بازنمایی اقتصادی از واقعیات، هدف محوری علم است.»

۳۶. [Planck (1910), reprinted in Toulmin (1970), p.52]

ماخ بر آن بود که با یافتن ویژگی های منحصر و اختصاصی مشاهده کنندگان و کناره ندادن آنها به عینیت دست یابد. پلانک ماخ را متهم می کرد که در دفاع از اصل اقتصاد به وضعیت یک بام و دو هوا دچار شده است: «ما نمی توانیم هیچ کس را از تعریف مفهوم دلخواه اش منع کنیم. ولی این مورد قبول نیست که ابتدا اصل اقتصاد با ارجاع صریح به معنای مبتنی بر عمل انسانی نقش برگ برنده را بر ضد متافیزیک بازی کند و سپس وقتی که نتوانست مقصود را برآورده سازد، جنبه های مبتنی بر عمل در اقتصاد با همان تأکید انکار شود. البته با استفاده از این مفهوم انعطاف پذیر از اقتصاد، انسان هر کاری می تواند بکند، یا برعکس، اصلاً هیچ کار دقیقی نمی تواند انجام دهد.» (Ibid., p.47)

۳۷. برای آشنایی با جزئیات نگاه کنید به [P.Clark, op.cit [1976]

۳۸. طبق نظر بلاکمر (op.cit)، ماخ تا آخر عمرش (1916) یک پوزیتیویست ثابت قدم باقی ماند تا آنجا که هرگز واقعیت اتم را نپذیرفت و اعتقادی به صحت نظریه نسبیت نداشت. عبارات ذیل که به وسیله ماخ در سال های بین ۱۹۱۰ و ۱۹۱۵ نوشته شده مدرکی است روشن برای ثبات قدم وی در باورهای پوزیتیویستی اش. «اتمها توسط حواس قابل ادراک نیستند، آنها شبیه تمام جواهر، متعلق به حوزه اندیشه هستند. به علاوه، به اتم ها خواصی اعطا شده است که با صفاتی که تاکنون در اشیاء مشاهده شده مطلقاً مغایرت دارد. اما مبادا که این اندیشه شیطانی فکر ما را به خود مشغول کند که بخواهیم از اتم ها برای تبیین فرایندهای فیزیکی استفاده کنیم، آن هم در حالی که می بینیم اتم ها عبارتند از آن مجموعه های پیچیده از عناصر احساس که ما در محدوده تنگ فیزیک و شیمی با آنها مواجه می شویم. اگر شخص تعجیل نداشته باشد که به اتم ها به عنوان امور واقعی نظر کند، باز هم نتایج حاصل از نظریه اتمی می تواند به همان اندازه، متنوع و مفید باشد که آنها واقعی تلقی شوند. بنابراین هزار احترام به باورهای فیزیکدانان! ولی خود من نمی توانم این باور خاص را از آن خود کنم.»

«من اصول نیوتنی را نهایی و کامل شده تلقی نمی کنم؛ با این حال در این آخر عمر، نظریه نسبیت را همان اندازه می توانم بپذیرم که وجود اتم ها و دیگر عقاید تعصب آمیز مشابه را.»

۳۹. پاسمور [1957/68, p.326] این انگیزه را در پوانکاره ردیابی می کند: «اگر چنانکه پوزیتیویست ها استدلال کرده اند، قوانین خلاصه سازی هایی ساده و عریان از تجارب باشند، نقش دانشمند به ثبت و خلاصه سازی مشاهداتش محدود می شود؛ در واقع دانشمندان چیزی جز ماشین های حساس نیستند. اما اگر برعکس قوانین،

عبارت باشند از قراردادها، تعاریفی چهره عوض کرده، و زبانی که خودمان عامدانه به منظور سخن گفتن درباره حرکات ذرات جعل کرده‌ایم، در آن صورت دانشمندان افرادی خلاق خواهند بود».

اینشتین نیز در دوران پختگی خود طرفدار این جنبه متکی به صور خیال یا خلاق علم بود. درباره این موضوع نگاه کنید به کتاب وی با عنوان انگاره‌ها و اندیشه‌ها [1954]، همچنین نگاه کنید به G.Holton *op.cit* برای مطالعه مقایسه‌ای موضوع خلاقیت علمی بین اینشتین و پوانکاره نگاه کنید به میلر [1922].

۴۰. پوانکاره در اثر خود در سال [1902/1952] می‌نویسد: «تجربه تنها منبع حقیقت است. تجربه می‌تواند به تنهایی به ما چیزهای جدیدی بیاموزد، می‌تواند به تنهایی ما را به یقین برساند. اینها نکاتی هستند که نمی‌توان در آن چون و چرا کرد» (p.140).

۴۱. «... اگر تجربه همه چیز است پس چه جایی برای فیزیک ریاضی باقی می‌ماند؟... مشاهده به تنهایی کافی نیست؛ ما باید از مشاهدات خود بهره ببریم و بدین منظور باید تعمیم دهیم... علم از واقعیات ساخته شده همانطور که خانه از سنگ ساخته شده؛ ولی شباهت توده‌های از واقعیات به علم بیش از شباهت کپه‌ای از سنگ به خانه نیست. مهم‌تر از همه مرد علم باید از خود بصیرت و ژرف‌بینی نشان دهد... این است نقش فیزیک ریاضی. این ژرف‌اندیشی می‌باید راهنمای تعمیم‌ها باشد به طوری که آنچه را من... برون‌داد علم نامیده‌ام افزایش دهد. (Ibid. pp.140-5)

۴۲. پوانکاره در فصول ۸ و ۱۰ اثر منتشره خود در سال [1952] این نکته مهم را مورد بحث قرار داده است.
۴۳. نگاه کنید به گیدیمین (J.Giedymin) [1982] که در توضیحی درباره فلسفه پوانکاره (بر ضد پوپر [1963] و هولتون [1970]) استدلال می‌کند که نباید در مورد اصالت قرارداد وی غلو کرد. فلسفه پوانکاره از دیدگاه گیدیمین ترکیبی از اصالت قرارداد و اصالت تغییرناپذیری است. این دو مؤلفه را می‌توان به شکل زیر تعریف کرد: اصالت قرارداد، دیدگاهی که اصول موضوع هندسه را قرارداد می‌داند و قائل است که انتخاب یکی از هندسه‌های متریک (به لحاظ تجربی) اختیاری است و دانشمندان همیشه تعمیم‌های تجربی را تا مقام اصول قراردادی ترفیع می‌دهند و برخی از فرضیه‌ها (که بی‌اهمیت هستند) قراردادهایی هستند که به طور آزادانه توسط ذهن جعل می‌شوند.

اصالت تغییرناپذیری، دیدگاهی که موضوع هندسه را مطالعه یک گروه خاص می‌داند و قائل است به آنکه تصور مربوط به شماری از گروه‌های ریاضی پیشاپیش در اذهان ما وجود دارد و ما از میان تمام گروه‌های ممکن آنها را انتخاب می‌کنیم که پدیدارهای طبیعی را بدانها ارجاع می‌دهیم، و فضا و زمان مطلق وجود ندارد، و ما شهود بی‌واسطه‌ای از همزمانی وقایع دور از هم نداریم و اصل حرکت نسبی در ضمیر ما حک شده زیرا عادی‌ترین تجارب آن را تأیید می‌کنند و قول به فرضیه خلاف آن عمیقاً با ذهن بشری در تعارض است.

۴۵. دیدگاه ابزارگرایانه به علم، دیدگاهی معرفی شده است که در آن نظریه‌های علمی به عنوان ابزارهای مفیدی برای دسته‌بندی پدیده‌ها یا داده‌ها به کار می‌روند، اما فاقد هرگونه کارکرد تبیینی حقیقی هستند و دارای مفادی برای تبیین وضع و حال‌های موجود در جهان واقعی نیستند.

بحث پوانکاره درباره روانشناسی اختراع و حس زیبایی‌شناسی در کشف ریاضی و نقشی که او برای ملاحظات نظیر ظرافت و سادگی در انتخاب نظریه‌ها قائل است، ارتباط ناچیزی با پوزیتیویسم دارد. درواقع، پوانکاره در صحبت از موضوعاتی مانند «ضمیر نیمه‌آگاه» زبانی را به کار می‌برد که پوزیتیویست‌های خشک نظیر ماخ از آن نفرت داشته‌اند. اما اصالت قرارداد پوانکاره را می‌توان با رعایت انصاف یکی از خویشان نزدیک ابزارگرایی دانست که در حوزه تفکر پوزیتیویستی جای می‌گیرد.

۴۶. دوئم، استاد ترمودینامیک و تعقیب‌کننده مشتاق برنامه پژوهشی انرژی‌شناسی، تلاش کرد انرژی‌شناسی را

به منزله یک نظریه پیوستاری پدیدارشناسانه عقلانی بدون هیچ گونه پیش فرض درباره واقعیت درونی غایی ماده تفسیر کند (نگاه کنید به [S. Jaki 1984]).

۴۷. دوئم یک کاتولیک پارسا بود و به همین جهت نمی توانست همه دلالت های فلسفه پوزیتیویستی را تصدیق کند. او می نویسد: «پوزیتیویست بودن عبارت است از اظهار اینکه روش منطقی [عقلانی] دیگری غیر از روش علوم اثباتی وجود ندارد، اینکه هرچه توسط آن روش قابل دسترس نباشد و با علوم اثباتی قابل دانستن نباشد خود به خود مطلقاً غیر قابل درک است»، و او با حالت استفهام انکاری اضافه می کند «آیا این چیزی است که ما از آن دفاع می کنیم؟» (Quoted in S.Jaki [1984], p. 325).

۴۸. علاقه فوق العاده دوئم به کسب استقلال برای علوم فیزیکی ریشه در این نظر داشت که دقیقاً به دلیل آنکه گزاره های مشخصاً تحصیلی در سیستم های متافیزیکی خصصتی بسیار فرضی داشتند، هرگز نمی توانستند قانون غیرمبهمی برای فیزیک، هراندازه ابتدایی و بنیادی، فراهم آورند (نگاه کنید به [Dohem 1945] especially the first chapter and the appendix).

۴۹. دوئم در اثر کلاسیک خود [1954, p.7] می نویسد: «یک نظریه فیزیکی عبارت است از یک سیستم مطلق که هدف آن خلاصه سازی و دسته بندی منطقی دسته ای از قوانین تجربی بدون ادعای تبیین این قوانین است».

۵۰. همانجا، ص ۱۹.

۵۱. همانجا، ص ۱۶۸.

۵۲. این همان تزی به اصطلاح دوئم - کواین است. دوئم اظهار می دارد: «فیزیکدان هرگز نمی تواند یک فرضیه منزوی را مورد آزمون تجربی قرار دهد، بلکه فقط تمامی یک دسته از فرضیه ها مورد این آزمون قرار می گیرند؛ وقتی تجربه با پیش بینی های او مغایر بود، آنچه او می فهمد آن است که حداقل دسته ای از فرضیات تشکیل دهنده این مجموعه غیر قابل قبول است و باید اصلاح شود؛ ولی تجربه نمی تواند مشخص کند کدامیک باید تغییر کند.» (همانجا، ص ۱۸۷).

آریو (R.Ariew) [1984, pp.313-25] نشان داده است که تزدوئم آنگونه که به اختصار در بالا بیان شده معادل آنچه به عنوان تزدوئم - کواین شناخته شده، نیست. دومی که با عنوان عدم تعین نظریه ها به واسطه داده های تجربی undetermination of theory by data نیز شناخته شده است دایر بر آن است که هر نظریه ای را می توان در مواجهه با هر بینه خلافی حفظ کرد، مشروط بر اینکه تعدیلاتی به حد کافی جدی در جای دیگری از باورهایمان پدیدآوریم و نیز اینکه از نظریه عدم تعین نتیجه می شود که برای تبیین اینکه چرا دانشمندان نظریه خاصی را می پذیرند باید به عوامل اجتماعی متوسل شد. از دیدگاه آریو تزدوم که بین جامعه شناسان معرفت عمومیت یافته است، نمی تواند بر پایه متن دوئم به او نسبت داده شود. کواین درباره تزدوئم خود در اثر منتشره اش [1953, p.43] صحبت کرده است.

۵۳. دوئم طبقه بندی بر اساس نظر فیزیکدانان را از طبقه بندی براساس طبیعت گرایان (نظیر جانورشناسان، روانشناسان، دیرینه شناسان) متمایز کرده است. از نظر دوئم دسته دوم همانندی هایی را بنا می نهند که جدول های مقایسه ای مختصری هستند و به طبقه بندی های ساختگی ختم می شوند. ولی برعکس، دسته اول در پی بنانهادن طبقه بندی طبیعی است که مشخصه آن آراستگی، وضوح، نظم و کمال یک دسته منظم از قوانین تجربی است:

«... مراد یک طبیعت گرا از پیشنهاد و طبقه بندی مهره داران چه چیزی است؟ طبقه بندی تصور شده به وسیله او دسته ای از عملیات فکری است که نه به افراد عینی بلکه به امور انتزاعی اشاره دارد... این همانندی ها ارتباطات کاملاً ایده آلی هستند که نه به اندام های واقعی بلکه به تصوراتی تعمیم یافته و ساده سازی شده که در ذهن طبیعت گرایان شکل گرفته ارجاع دارند؛ این طبقه بندی فقط جدول مختصری است که تمام این مقایسه ها را

خلاصه می‌کند». (Duhem [1954], ch.II, p.25).

«شیوه شسته و رفته‌ای که طبق آن هر قانون فیزیکی جای خود را در طبقه‌بندی که به وسیله فیزیک خلق می‌شود پیدا می‌کند و وضوح درخشانی که به این دسته از قوانین که چنین کامل منظم شده‌اند اعطا شده، ما را به نحوی قاطع وادار می‌کنند که [بپذیریم] این طبقه‌بندی کاملاً ساختگی نیست و چنین نظامی از یک دسته‌بندی کاملاً دلخواه ناشی نمی‌شود... ما در نظم‌بندی دقیق این سیستم نشانه‌ای را ملاحظه می‌کنیم که به وسیله آن یک طبقه‌بندی طبیعی شناخته می‌شود» (همانجا، ص ۲۵ تا ۲۶).

۵۴. «نشان این مشخصه طبقه‌بندی طبیعی بیشتر از همه در ثمربخشی نظریه‌ای مشهود می‌شود که قوانین تجربی را که هنوز مشاهده نشده‌اند پیش‌بینی می‌کند و به اکتشاف آنها مدد می‌رساند» (همانجا، ص ۳۰).

«... هرچه طبقه‌بندی کامل‌تر شود، بیشتر پی می‌بریم که آن نظم منطقی که نظریه بر اساس آن قوانین تجربی را سامان می‌بخشد انعکاس یک نظم وجودشناسانه است، و ظنمان در این خصوص قوی‌تر می‌شود که روابطی که نظریه بین داده‌های مشاهده ایجاد می‌کند با روابط واقعی بین اشیاء متناظر است» (همانجا، ص ۲۶ تا ۲۷).

۵۵. اثر کلاسیک دوئم [1945] مرکب است از دو بخش نسبتاً متمایز. هرچند بخش دوم دوئم را به عنوان یک فیزیکدان پوزیتیویست و یک متافیزیکدان رئالیست تصویر می‌کند، بخش اول به علاوه ضمائم مبسوط آن از او تصویری ارائه می‌کند، قدری بیشتر با نقش بالقوه مثبت متافیزیک در رابطه با فیزیک همدلی می‌کند. دیدگاه‌های او در این بخش‌های آخر به رئالیست‌های علمی نزدیک‌تر است تا پوزیتیویست‌ها. برای ملاحظه توضیحی که بیشتر بر قسمت دوم کتاب دوئم متمرکز است و لذا اعتقادات پوزیتیویستی وی را بیان می‌کند نگاه کنید به [1974] (M.Hesse). از طرف دیگر [1984] (S.Jaki) بر عناصر رئالیستی دیدگاه دوئم تأکید دارد.

۵۶. Carnap [1932] چاپ مجدد شده در مورای [1987] p. 23-34. M. Murray. برای ملاحظه یک بازنگری نقادانه به دیدگاه‌های کارنپ نگاه کنید به مقاله من تحت عنوان «کارنپ و فلسفه تحلیلی» در ارغون، سال دوم، شماره ۲، ۱۹۹۵.

۵۷. شاید یکی از بهترین کارهای توضیحی درباره اصطلاح فلسفه علمی، که این رهیافت را از فلسفه گمانزنانه (Speculative philosophy) جدا می‌کند کتاب پیدایش فلسفه علمی رابینشاخ [1957] باشد.

۵۸. نائس (A.Neass) [1968, p.34] پیش‌فرض‌های این فلسفه علمی جدید را به شکل زیر خلاصه کرده است:

۱. تمام صدق‌های ضروری، تحلیلی هستند. صدق تألیفی پیشینی وجود ندارد.
۲. معنای علمی و در نتیجه معنای شناختی فقط خاصیتی از گزاره‌هاست که به وسیله مشاهده مستقیم یا غیرمستقیم، قابل آزمون است. متافیزیک برآورنده این شرایط نیست.
۳. علم، و در نتیجه کل معرفت، را می‌توان با مفاهیمی بیان کرد که معانی آنها ناشی از وقوعشان در گزاره‌هایی آزمون‌پذیر است، یا اینکه می‌توانند به مفاهیمی تحویل شوند که معنای خود را از این طریق کسب می‌کنند.
۴. آزمون‌پذیری گزاره‌ها مسبوق است به مجموعه‌ای از قواعد زبانی. ما در انتخاب این قواعد آزادیم (اصل رواداری). اما خود قواعد [از جنس] معرفت نیستند و هر نوع کوشش در این جهت که از آنها به منزله امور معرفت‌بخش یاد شود به متافیزیک منجر می‌گردد.
۵. فلسفه فعالیتی است که به وسیله آن نتایج چهار ترف فوق در قلمروهای مختلف پژوهش علمی موجود استنتاج می‌شوند و تلاش می‌کند قلمروهای جدیدی را با چنین پژوهشی پیوند دهد. ولی خود فلسفه نمی‌تواند، در کنار یا در ورای علم، یک قلمرو معرفتی تلقی شود.

۵۹. See his [1927], [1936].

۶۰. مثلاً بریجمن (1927، ص ۵) یادآور شده است که: «اگر یک مفهوم، مفهومی فیزیکی باشد، نظیر طول، عملیات [لازم برای تعریف آن] عملیات واقعی فیزیکی هستند، یعنی آنهایی که طول به وسیله آنها اندازه گیری می شود؛ یا اگر مفهوم، مفهومی مادی باشد مانند پیوستگی ریاضی، عملیات [لازم برای تعریف آن] عملیات ذهنی هستند، یعنی آنهایی که به وسیله آنها مشخص می کنیم که توده ای از اندازه ها پیوسته هستند یا نه». اما، چنانکه بسیاری از ناقدان اشاره کرده اند، در حالاتی که یک کمیت را به وسیله دو یا تعدادی بیشتر از روش های متفاوت اندازه گیری می کنیم، روند عملیات گرایانه برای تصدیق این امر که مفاهیمی که در این عملیات مورد استفاده قرار می گیرند در واقع یکسان هستند، ناتوان است.

جدای از این تکثیر مفاهیم نظری، برنامه قائلان به اصالت عملیات محدودیت های شدیدی را برای بسط مفاهیم نظری به دیگر حوزه ها بر تعدادی از دانشمندان تحمیل کرد. برای ارزیابی نقادانه کارکردگرایی نگاه کنید به (D.A. Gillies [1972]).

۶۱. همانطور که خود پوپر در زندگینامه فکری خویش [1976] نقل کرده، اثر اول او (German [1954/68, edition 1934] «... تا حد زیادی یک بحث انتقادی... و تصحیح نظریه حلقه وین» بود (ص ۸۰ تا ۹۰). همچنین پوپر تأکید دارد که این دیدگاه او بود که مسئول افول پوزیتیویسم منطقی بود (همانجا).

۶۲. پوپر از همان آغاز تأملات فلسفی خود به درستی نسبت به هرگونه نفوذ مانورهای زبانی برای جابه جا کردن رابطه جهان - فاعل شناسایی با رابطه واژه ها - فاعل شناسایی بدگمان بود:

«سنت تحلیل زبانی بر این باور است که مسأله فلسفی اصلی وجود ندارد، یا اگر مسائلی هست، مسائل مربوط به کاربرد زبان یا معنای واژه هاست. اما من بر این باورم که حداقل یک مسأله فلسفی وجود دارد که تمام مردان اندیشه بدان علاقمندند. این مسأله، مسأله کیهان شناسی است: مسأله فهم جهان - که خود ما و معرفتمان را به عنوان بخشی از جهان شامل می شود. من بر این باورم که کل علم، کیهان شناسی است و جذابیت فلسفه، که کمتر از علم نیست، صرفاً در کمکی است که به کیهان شناسی کرده است. در هر حال هم فلسفه و هم علم اگر از پی گیری کیهان شناسانه خود منصرف می شدند تمام جذابیت خود را لااقل برای من از دست می دادند. مسلماً فهم کارکردهای زبان ما بخش مهمی از کیهان شناسی است؛ اما کنارگذاشتن مسائل به عنوان صرفاً «معما» ی زبانی چنین نیست.

تحلیل گران زبانی خود را عاملین به روشی می دانند که مختص فلسفه است. من فکرمی کنم آنها به خطای می روند، زیرا من به تز ذیل باور دارم:

فلاسفه نیز مانند دیگران آزادند که برای پژوهش درباره حقیقت از هر روشی استفاده کنند. هیچ روشی وجود ندارد که مختص فلسفه باشد.

تزدومی که مایلم مطرح کنم این است:

مسأله محوری معرفت شناسی همواره عبارت بوده از مسأله رشد معرفت، و هنوز هم چنین است و رشد معرفت از طریق مطالعه رشد معرفت علمی قابل مطالعه است.

تصور نمی کنم که بتوان مطالعه کاربردهای زبان یا سیستم های زبانی را جایگزین مطالعه رشد معرفت کرد» (Popper [1959/1968], pp.15-16).

۶۳. پوپر [1976] تأکید دارد که، برخلاف اعضای حلقه وین که ایده آلیسم را صراحتاً یا به گونه ای ضمنی پذیرفته بودند، وی از ابتدا دارای تمایلات رئالیستی بوده است. اما از آنجا که هنوز جنبه های تدقیق نشده ای در دیدگاه های اولیه اش موجود بود، نمی توانست در دفاع از رئالیسم اقدام آشکارتری انجام دهد: «غیر از بازگویی نظریه معرفت خود، یکی از اهداف من در الحاقیه (postscript) [که بر نخستین تألیف خود تحریر کردم] (این

تألیف در سه مجلد سال‌ها بعد در دهه ۱۹۸۰ به چاپ رسید) [آن بود که نشان دهم رئالیسم موجود در کتاب من، منطق اکتشاف علمی (*Logik der Forschung*) چاپ اصلی به زبان آلمانی (۱۹۳۴)، یک موضع قابل نقد و بحث بود. من تأکید داشتم که منطق اکتشاف علمی کتابی رئالیستی است ولی در آن زمان بارای صحبت بیشتر درباره رئالیسم را نداشتم. دلیل این امر آن بود که تا آن موقع به این مطلب پی نبرده بودم که یک موضع متافیزیکی، اگرچه آزمون‌پذیر تجربی نیست، می‌تواند به گونه‌ای عقلانی نقدپذیر یا بحث‌پذیر باشد. من به رئالیست بودن خود اعتراف کرده بودم اما فکر می‌کنم که این کار چیزی بیش از اقرار به یک باور ایمانی نبود. بر همین اساس درباره یکی از استدلال‌های رئالیستی خود نوشته بودم که این استدلال «بیانگر باور متافیزیکی به وجود نظم‌هایی در جهان ماست (باوری که من بدان قائلم و فعالیت عملی بدون آن به سختی قابل تصور است)» (ص ۱۵۰).

۶۴. جمع زیادی بر این باورند که تمایز میان دو مقام داوری و گردآوری و تأکید بر مقام اول و در عین حال واگذار کردن دومی به حوزه روان‌شناسی در ابتدا توسط رایشنباخ در [1938] *Experience and Prediction* انجام شد. اما تمایز بین این دو مقام به زمانی بسیار پیشتر بازمی‌گردد. چنانکه هوینینگن - هیوئن [1986] (P.Hoyningen-Huene) استفاده کرده است. در اثر کارنپ [1928] *Aufbau* و اثر شلیک [1918] *Allgemeine Erkenntnislehre* نیز این تمایز را می‌توان یافت. هوسرل در اثر خود [1913] *Untersuchungen* و فرگه در [1884] *Die Grundlagen der Arithmetik* و [1879] *Begriffsschrift* از این تمایز استفاده کرده است. همچنین می‌توان این تمایز را تا سنت روش‌شناختی قرن نوزدهم در کارهای هیول (Whewell) فلسفه علوم استقرایی [1847] و هرشل (Herschel) بحث مقدماتی درباره مطالعه فلسفه طبیعی [1830/3] ردیابی کرد. پوپر در اثر خود [1934 ch.i] تمایز مورد بحث را به آنچه که کانت در کتاب نقد عقل محض خود به صورت *quid juris - quid facti* (موجه‌سازی صدق اصول اولیه - کشف اینکه اصول اولیه چه هستند) مطرح می‌سازد منتسب کرده است. فایگل در اثر خود [1970]، دیدگاه ارتدکس از نظریه‌ها حتی تا ارسطو و اقلیدس پیش رفته است.

۶۵. این موضوع مکرراً توسط پوپر در بسیاری از آثار منتشره‌اش مورد بحث قرار گرفته است.

۶۶. Popper [1963/72].

۶۷. ملاک ابطال‌پذیری مقیاسی است برای بسیاری چیزها از قبیل سادگی، آزمون‌پذیری و تمیز بین علم و شبه علم. نگاه کنید به [1959/68] Popper.

۶۸. همانجا.

درباره دیدگاه پوپر مطالعات زیادی صورت گرفته. برای آشنایی با یک ارزیابی نقادانه از نظریه علم او، که با رهیافت اتخاذ شده در این مقاله همسو باشد، نگاه کنید به ماکسول (N.Maxwell) [1974, I & II] و من درباره تأثیر دیدگاه‌های پوپر بر روشنفکران ایرانی بحث کرده‌ام. نگاه کنید به مقاله من [2003].

۶۹. نگاه کنید به اسمارت [1956] & [1963] Smart.

۷۰. Smart [1963], p 39 حروف مورب مربوط به نسخه اصلی هستند.

۷۱. ماکسول [1962].

۷۲. ماکسول بر ضد دیدگاهی که توماس نیگل در اثر کلاسیک خود مطرح کرده، بحث کرده است (همانجا). نیگل در اثر کلاسیک خود ساختار علم [1961, p. ۱۵۲-۱۹] از این دیدگاه دفاع کرده است که اختلاف مهمی بین رئالیسم و آنتی رئالیسم وجود ندارد. نیگل در انتهای فصل «منزلت شناختی نظریه‌ها» متذکر شده است که «بنابراین گریز از این نتیجه‌گیری مشکل است که وقتی دو دیدگاه ظاهراً معارض درباره منزلت شناختی نظریه‌ها وجود دارد که هر دو با یک درجه از حزم و دقت بیان شده‌اند، هر کدام می‌توانند در ساختار صوری و فرمول‌های

خود نه تنها واقعیات مربوط به موضوعات مرتبه اول را که در مورد آنها تحقیق تجربی صورت گرفته جای دهند، بلکه در مورد تمام واقعیات مربوط به منطق و رویه‌های علمی نیز چنین کنند. به‌طور خلاصه، تعارض بین دیدگاه‌ها تعارضی است بین مدل‌های موجه سخن گفتن» (ص ۱۵۲).

73. E. MacKinnon [1972a], [1972], [1972b].

74. E. MacMullin, [1971], [1978].

75. R. Boud [1973], [1980], [1979].

۷۶. [1970]، [R.Harre] با مَدِن (H.Madden). هره در آثار اولیه‌اش، برخلاف اعتقاد رئالیستی خود، از این نظر غیرقابل دفاع حمایت می‌کرد که بین حوزه‌های هستاره‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر تفاوتی هستی‌شناسانه وجود دارد (پن‌گرید به اثر سال [1961] وی). هره در سال‌های اخیر از یک قرائت نسبتاً ضعیف رئالیسم دفاع کرده که به آنتی رئالیسم پهلوی می‌زند. برای آشنایی با یک بحث نقادانه درباره موضوع اخیر هره نگاه کنید به مقاله من «فلاسفه بر ضد صدق: مورد هره و لائودن»، در مطالعات بین‌المللی در فلسفه علم. سال ۹، شماره ۳، ۱۹۹۵.

۷۷. مک‌کینون E. MacKinnon [1972], pp. 111, 112.

۷۸. نگاه کنید به Harre and Madden [1975]، مک‌مولین MacMullin [1978]

۷۹. بوید [1973]، p. 1.

۸۰. نگاه کنید به [1991] (R.Trigg)، (M.Hodge) و [1990] (G.Cantor). باید متذکر شد که هرچند پوزیتیویسم منطقی، با توجه به نظریه معنای خود (یعنی اینکه گزاره‌های معنادار تأییدپذیرند و معنا عبارتست از کاربرد) و زبان تجربی‌اش برای ترجمه وازه‌های نظری به وازه‌های مشاهدتی با شکست مواجه شد، ولی به بقای خود در اشکال دیگر ادامه داد.

۸۱. نگاه کنید به [1963]، [N.R. Hanson 1958] دیدگاه‌های هنسون به بهترین وجه در Toulmin & Wlff [1971] (eds.) و [1973] (Huimphreys) (ed) مورد بحث قرار گرفته است.

۸۲. تولمین دیدگاه‌های خود را در اثر خود در سال [1961] و [1972] بسط داده است. او همچنین در اثر سال [1953] توضیح کوتاهی درباره نظریه علم خود می‌دهد. تولمین در اثر سال [1972] خود با استفاده از نظرات هگل، ویتگنشتاین، پولانی، هنسون و کوهن شماری از توها را شرح و به این نیت بسط داده که به منزله یک نظریه علم جایگزین درمقابل دیدگاه‌های فلاسفه علمی پوزیتیویست‌ها و پوپر تلقی شود که نظراتشان بیانگر جریان اصلی فلسفه علم محسوب می‌شود. دیدگاه‌های تولمین از سوی نویسندگانی نظیر هره و لائودن با همدلی مورد استقبال قرار گرفت. اینان یا در بسیاری از نظرات اساسی او با وی اشتراک نظر داشتند یا آنها را اخذ و اقتباس کردند.

۸۳. این دیدگاه توسط بسیاری از نویسندگان پیش از تولمین نظیر پیرس، دیویی و پوپر مورد تأکید قرار گرفته است. پوپر در پی راهنمایی کالینگوود، «مسائل» را در حوزه توجه فلاسفه و روش‌شناسان بعدی قرار داد. او در کتاب خود، حدس‌ها و ابطال‌ها، متذکر شد که فلاسفه علم باید به این نکته توجه کنند که علم با مسائل شروع می‌شود؛ هر نظریه ارزشمند جدیدی مسائل تازه‌ای را مطرح می‌سازد، یعنی مسائل مربوط به آشتی دادن [نظریه و تجربه] و مسائل مربوط به تعبیه یک آزمون نوین؛ یکی از راه‌های سنجش سودمندی یک نظریه تعداد مسائل جدید و مهمی است که مطرح می‌کنند؛ و علم حرکت از دسته‌ای از مسائل به مسائل دیگر است که عمقشان به نحو افزاینده‌ای افزایش می‌یابد. پوپر در کتاب خود، شناخت عینی، تأکید دارد که نباید تاریخ علم را تاریخ نظریه‌ها دانست. بلکه باید آن را تاریخ «وضع و حالی که در آن مسائل مطرح می‌شوند و تغییراتی که در آنها به وجود

می‌آید» گاهی به‌طور نامحسوس و گاهی به‌گونه‌ای انقلابی از طریق تلاش‌هایی برای حل مسائل قلمداد کرد. پوپر روش‌شناسی خود را در قالب یک نمودار چهارمرحله‌ای خلاصه کرده است که با «مسائل» شروع و به مسائل ختم می‌شوند، یعنی: مسأله ۱ ← نظریه موقتی ← حذف خطاها ← مسأله ۲، [نگاه کنید به [1981] (H.Sarkar)].

۸۴. نگاه کنید به E. MacMullin [1974] و H.Siegel [1983].

۸۵. [1977]، T.S. kuhn [1962]. دیدگاه‌های کوهن در نوشته‌های مختلف به تفصیل مورد بحث قرار گرفته. موارد زیر در زمره مشهورترین ارزیابی‌ها هستند: [1970/2] I. Lakatos and A.Musgrave(eds.)، [1973/77] Rotrigg، [1980] G. Gutting، [1987] H. Seigel.

۸۶. زمینه دو مضمون عمده «انقلاب» و «پیشرفت» در فلسفه علم عبارت است از تعارض فلسفه روشنگری و رهیافت هگلی. پوپر [1945] و [1963] یکی از توضیح‌های نقادانه را درباره این دو مکتب معارض عرضه داشته است.

۸۷. M.Mesterman [1970-2] pp. 59-89 بیست و یک کاربرد از واژه پارادایم را در اثر کوهن [1962] معین کرده است. طبق نظر مسترمن دلالت‌های مختلف این واژه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد، یعنی ۱) صورت‌بندی‌های متافیزیکی از این مفهوم یا فراپارادایم، یعنی اصولی که فعالیت‌های ادراکی ما را سازماندهی می‌کنند و در نتیجه ما به وسیله آنها می‌توانیم به فهم واقعیت نائل شویم؛ ۲) پارادایم در معنای جامعه‌شناختی آن؛ و ۳) پارادایم در معنای انضمامی که به معنای کتب درسی (که جایگاه کلاسیک یافته‌اند)، یا تمثیل یا نمودار است. اما به نظر می‌رسد معنای دوم آن مناسب‌تر است، یعنی دستاوردهای علمی عموماً به رسمیت شناخته شده‌ای که برای مدتی، مسائل و راه حل‌هایی را برای جامعه‌ای از متخصصین مهیا می‌کند [کوهن، 1962، ص x].

88. Kuhn [1962], pp. 205-6

۸۹. کوهن [1962]، [1970]، [1977] و فایرابند [1965] به منظور استدلال به سود اختلاف معنایی در تغییر نظریه‌ها به نظریه خوشه‌ای معنا استناد کرده‌اند. مثلاً کوهن می‌گوید: «در انتقال از یک نظریه به نظریه بعدی، معنا و شرایط لازم برای کاربری کلمات به شیوه‌های ظریف تغییر می‌کند. هرچند قبل و بعد از انقلاب اغلب همان علامات قبلی استفاده می‌شوند - مثلاً، نیرو، جرم، عنصر، ماده مرکب، سلول - روش اعمال برخی از آنها به طبیعت به نوعی تغییر می‌کند. لذا نظریه‌های پیاپی سنجش‌ناپذیرند» [1970]، ص ۷-۲۶۶، (حروف مورب از مؤلف مقاله است).

فایرابند به روشی مشابه تأکید کرده است: «اینکه مفهوم نسبیتی و مفهوم کلاسیک جرم بسیار از هم متفاوتند در صورتی روشن می‌شود که ما... در نظر بگیریم که اولی رابطه‌ای است که با سرعت‌های نسبی بین یک جسم و یک دستگاه مختصات ارتباط دارد، درحالی که دومی خاصیتی از خود جسم و مستقل از رفتار آن در دستگاه‌های مختصات است» [1962]، حروف مورب مربوط به متن اصلی است. به این ترتیب کوهن و فایرابند از سنجش‌ناپذیری برای رد مفهوم رئالیستی پیشرفت استفاده می‌کنند.

۹۰. نگاه کنید به [1975]، [1978]، P. Feyerabend [1988]. فایرابند در مقایسه با کوهن موضع افراطی‌تری اتخاذ کرده و مفهوم رشد معرفت علمی را به کلی رد کرده است. اما این حرکت او را به سوی یک نوع نسبی‌گرایی غیرقابل دفاع سوق داده است؛ «اگر نظریه‌ها سنجش‌پذیر باشند... در این صورت ما واقعاً افزایش معرفت خواهیم داشت. در مورد نظریه‌های سنجش‌ناپذیر چنین نیست. زیرا مسلماً نمی‌توانیم فرض کنیم که دو نظریه سنجش‌ناپذیر با وضع و حال عینی یکسانی سروکار دارند (برای مطرح ساختن چنین فرضی باید بپذیریم که هر دو حداقل به وضعیت عینی مشترکی ارجاع می‌دهند. ولی چگونه می‌توان گفت «هردوی آنها» به یک وضعیت

مشترک ارجاع می‌دهند وقتی که «هر دوی آنها» بی‌معنی است؟ به‌علاوه فقط در صورتی می‌توان گزاره‌هایی را دربارهٔ اینکه چه چیزی ارجاع می‌دهد و چه چیزی ارجاع نمی‌دهد واری کرد که اشیائی که بدانها ارجاع شده به روش خاصی توصیف شده باشند، اما در این صورت مسألهٔ قبلی با شدت بیشتری مجدداً رخ می‌نماید. به این اعتبار، تنها در صورتی که بخواهیم فرض کنیم که آنها با چیزی سروکار ندارند باید بپذیریم که با جهان‌های متفاوتی سروکار دارند و تغییر (از یک جهان به دیگری) به وسیلهٔ تغییر از یک نظریه به نظریهٔ دیگر رخ داده است. البته نمی‌توانیم بگوییم که این تغییر جهت علت تغییر بوده است (هرچند قضایا اینقدرها هم ساده نیست، بیدار شدن از خواب، اصول جدیدی از نظم [مربوط به امور و اشیاء] را مطرح می‌سازد و به نحو علی ما را وادار می‌کند که به‌جای دنیایی که در خواب می‌بینیم دنیایی زنده را درک کنیم). ولی از زمان تحلیل بور از آزمایش فکری اینشتین، پودلسکی، و روزن می‌دانیم که تغییراتی وجود دارند که نتیجهٔ تعامل علی میان اشیاء و مشاهده‌گر نیستند بلکه محصول تغییر در خود شرایطی هستند که به ما اجازه می‌دهند از اشیاء، شرایط و رویدادها سخن بگوییم. وقتی می‌گوییم که تغییر در یک اصل کلی موجب بروز تغییر در کل جهان می‌شود، به تغییری از نوع دوم استناد می‌جویم. هنگامی که به این شیوه سخن می‌گوییم دیگر وجود یک جهان عینی را که در قبال فعالیت‌های معرفت‌شناسانه ما بی‌تفاوت باقی می‌ماند (بجز زمانی که در محدودهٔ یک دیدگاه خاص حرکت می‌کنیم) مفروض نمی‌گیریم. ما تصدیق می‌کنیم که فعالیت‌های شناختی ما ممکن است تأثیری قاطع حتی در صلب‌ترین اجزا کیهان داشته باشند. این فعالیت‌ها خدایان را ناپدید می‌کنند و آنها را با انبوهی از اتم‌ها در فضایی تهی جایگزین می‌سازند» ([1978]، ص ۷۰، حروف مورب از منبع اصلی، تأکیدها افزوده شده).

91. Feyerabend [1978], pp. 23-28.

92. Ibid, pp. 51-52.

93. Popper [1959/68].

ارزیابی نقادانهٔ دیدگاه‌های فایرabend را می‌توان در این آثار یافت:

J. Worral [1978], A. Musgrave [1979], and M.Devitt [1984].

۹۴. نگاه کنید به [1970]، I. Lakatos [1978] آثار مربوط به نقد کارهای لاکاتوس نسبتاً گسترده است. مثلاً نگاه کنید به [1976] (P. Feyerabend and M. Warkafsky (eds.) [1989] (K.Gavroglu) (et.al). ۹۵. مشکلاتی که با مفهوم صدق قرین است (مخصوصاً مسائل مربوط به نظریهٔ مطابقت صدق)، به‌علاوه تأثیر فلسفهٔ هگل (به‌خصوص به شکل مفاهیمی از قبیل پراکسیس، از خودپیکانگی و تاریخی بودن معرفت) بسیاری از فلاسفه را به جستجوی طرق جایگزینی برای توضیح دربارهٔ پیشرفت در معرفت علمی سوق داده است. پوپر در تعدادی از آثارش (یعنی [1962a], [Vol.II, 1963/72]) استدلال کرده است که هگل تا درجهٔ زیادی مسئول ظهور نسبی‌گرایی (در صورت‌های مختلف آن) در این قرن بوده است. از نظر پوپر فلسفهٔ هگل یک سنت آنتی رئالیستی را پرورش داد. این ادعا که هر «روح زمانه»، دارای علم مشخص مربوط به خود است، رد صدق تطابقی (عینی)، صدق را نسبی قلمدادکردن (نسبت به چارچوب‌های تاریخی یا غیر آن)، یکی دانستن حقیقت و واقعیت، رد اعتبار قانون عدم تناقض، تنزل مرتبهٔ علوم تجربی و منطق و ریاضیات، همگی مسیر را برای ظهور صور مختلف نسبی‌گرایی از جمله انواع فلسفه‌های علم ایزارگریانه هموار می‌کند».

(Popper op. cit, also [1974], p.1157, [1983], 99. 155-6) (See also Agassi [1975], pp. 267-8.

۹۶. مکاتب متعددی در جامعه‌شناسی معرفت وجود دارد. مکتب پاریس توسط لاتور نمایندگی می‌شود، و وولگار [1974]، و نور-سنتیا [1981]، و نیز از دیدگاه‌های مکتب پاریس حمایت می‌کنند، مکتب ادینبورو توسط بلور [1976]، و بارنز [1977]، نمایندگی می‌شود و مکتب فرانکفورت توسط آدورنو [1976]، و هابرماس

[1978]. برای آشنایی با نمونه دیدگاه‌های سنتی جامعه‌شناسان معرفت نگاه کنید به مانهایم [1936] و مرتون [1949]. برای آشنایی با ارزیابی نقادانه جامعه‌شناسی معرفت نگاه کنید به پوپر [1963]. [1983] و ترینگ [1985]

کتابشناسی

- Adorno, T. et.al. [1976] *The Positivist Dispute in German Sociology* London: Heinemann.
- Agassi, J. [1975] *Science in Flux* Dordrecht: Reidel.
- Ariew, R. [1984] "The Duhem Thesis" *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 35, pp. 313-325.
- Barnes, B. [1977] *Interest and the growth of Knowledge* London: Routledge and Kegan Paul.
- Blackmore, J.T. [1972] *Ernst Mach: His Work, Life, and Influence* California: University of California Press.
- Bloor, D. [1976] *Knowledge and Social Imagery* London: Routledge & Kegan Paul.
- Bouversse, J. [1986] "Hertz, Boltzmann and the Problem of the 'truth' of Tehories", Paper read at LSE's weekly seminars.
- Boyd, R. [1973] "Realism, Underdetermination, and Causal Theory of Evidence", *Nous*, vol. 7. pp. 1-12.
- Boyd R [1979], "Metaphor and Theory Change", in A. Ortony (ed.) *Metaphor and Thought* Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyd, R. [1980] "Scientific Realism and naturalistic Epistemology" in P.D. Asquith and R.N. Giere (eds.) *Philosophy of Science Association* vol. 2.
- Bridgman, W. [1927] *The Logic of Modern Physics* London: Macmillan.
- Bridgman, W. [1936] *The Nature of Physical Theory* Princeton: Princeton University Press.
- Clark, P. [1976] "Atomism versus thermodynamics" in C. Howson (ed) *Methods and Appraisal in the Physical Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Darrigol, O. [1992] *From c-Numbers to q-Numbers: The Classical Analogy in the History of Quantum Theory* University of California Press.
- Devitt, M. [1984] *Realism & Truth* Oxford: Basil Blackwell.
- Doppelt, G. [1978] "Kuhn's Epistemological Relativism: An Interpretation and Defence" *Inquiry* vol. 21, pp. 33-86.
- Duhem, P. [1954] *The Aim and Structure of Physical Theory* Princeton: Princeton University Press.
- Duhem, P. [1969] *To Save the Phenomena* Chicago: University of Chicago Press.
- Einstein, A. [1905], "Concerning An Heuristic Point Of View Toward The Emission And Transformation Of Light", Translated by A.B. Aronst & M.B. Peppard, *American*

Journal of Physics vol. 33, No. 5, May 1965.

Feyerabend, P. [1962] "Problems of Microphyscs" in R. Colondy (ed), *Frontiers of Science and Philosophy*, London: George Allen & Unwin.

Feyerabend, P. [1965] "On the 'Meaning' of Scientific Terms", *Journal of Philosophy*, vol. 62, pp. 266-74.

Feyerabend, P. [1970], "Consolations for the Specialist", in Lakatos & Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*.

Feyerabend, P. [1975] *Against method* London: Verso.

Feyerabend, P. [1978] *Science in a Free Society* London: New Left Books.

Feyerabend, P. & M.W. Wartofsky (eds.) [1976] *Essays in Memory of Imre Lakatos* Holland: D. Reide.

Gavroglu, K. (et. al) (eds.) [1989] *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change* Kluwer Academic Press.

Gardner, M. [1979] *Realism and Instrumentalism in 19th-Century Atomism* Philosophy of Science vol. 46, pp. 1-34.

Giedymin, J. [1982] *Science and Convention* Oxford: Pergamon Press.

Gillies, D.A. [1972] "Operationalism" *Syntheses* vol. 25, pp. 1-24.

Gutting, G. [1980] *Paradigms and Revolutions* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Habermas, J. [1978] *Knowledge and Human Interest* London: Heinemann.

Hacking, [1984] *Representing and Intervening* Cambridge: Cambridge University Press.

Halliday, D. & R. Resnick [1966] *Physics* (parts & II) London: J. Wiley & Sons, Inc.

Hanson, N. R. [1958/65] *Patterns of Discovery* Cambridge: Cambridge University Press.

Hanson, N.R. [1963] *The concept of the Positron: A Philosophical Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.

Harman, G. [1965] *The Inference to the Best Explanation* Philosophical Review, pp. 88-95.

Harré, R. [1991] *Theories and Things: A brief study in perceptive metaphysics* London and New York: Sheed and Ward.

Harré, R. [1970] *The Principles of Scientific Thinking* Londn: MacMillan.

Harré, R. & Madden, E. [1975] *Causal Power* Oxford: Blackwell.

Hesse, M. [1974] *The Structure of Scientific Inference* California: University of California Press.

Hodge, M, and G. Cantor [1990] "The Development of philosophy of Science since 1900" in R.C. Olby et.al (eds) *Companion to the History of Science* London: Routledge.

Holton, G. [1973] *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

P. Hoyningen-Huene [1986], "Context of Justification and Context of Discovery", *Philosophy of Science*.

- Humphreys, W.C. (ed) [1973] *Constellations and Conjectures* Holland: Dordrecht.
- Jaki, S. [1984] *The Uneasy Genius: The Life and work of Pierre Duhem* Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Kangro, H. [1975] "Max Planck" *Encyclopida of Scientific Biographies*, pp. 7-17. London: MacGrawhill.
- Klein, M. [1966] "Thermodynamics and Quantua in Planck's Work" *Physics Today*, vol. 19, No. 11, p. 23-32.
- Knorr-Cetina, K. [1981] *The Manufacture of Knowledge* Oxford; Pergamon Press.
- Kalakowski, L. [1972] *Positivist Philosophy* London: Pelican.
- Krips, H. [1986] "Atomism, Poincaré and Planck" *Stud. Hist. Phil. Sci.*, vol. 17, pp. 43-63.
- Kuhn, T. [1962] *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago: Chicago University Press.
- Kuhn, T. [1977] *The Essential Tension* The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. [1978] *Black Body Theory and the Quantum Theory 1894-1912* Oxford: Clarendon Press.
- Lakatos, I. [1970] "falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" in I. Lakatos and A. Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*.
- Lakatos, I. [1971] *Philosophical Papers* Two vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakatos, I. & Musgrave A. (eds) [1970] *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press.
- Latour, B. & Woolgar, S. [1979] *Laboratory Life* London: Sage.
- Lundan, L. [1981] *Science and Hypothesis* Holland: D. Reide.
- Lipton, P. [1991] *Inference to the Best Explanation* London: Routledge.
- Mach, E. [1898] *Popular Scientific Lectures* Trans. By T. J. McCormack, La Salle, III, Open Court Publishing Co. 1943.
- Mach, E. [1872] *The History and Roots of Conservation of Energy* Translated by R.E.B. Jourdain La Salle, III, Open Court Publishing Co. 1911.
- Mach, E. [1886] *The Analysis of Sensations* Translated by C.M. Williams La Salle, III, Open Court Publishing Co. 1914.
- Mach, E. [1883] *The Science of Mechanics* Translated by T.J. McCormack La Salle, III, Open Court Publishing Co. 1960.
- MacKinnon, E. [1972a] *Theoretical Terms and metatheories* Stud. Hist. Phil. Sci. vol. 3, pp. 105-117.
- MacKinnon, E. [1972b/1974] *The Problems of Scientific Realism* New-York Applenton-Century-Crofts.
- MacKinnon, E. [1979] *Scientific Realism: New debates* Phil.Si. vol. 46, pp. 501-532.
- MacKinnon, E. [1982] *Scientific Explanation and Atomic Physics* Chicago University

Press.

Mannheim, K. [1963], *Ideology and Utopia*, London.

Masterman, M. [1970/72] "The Nature of a Paradigm", in I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Maxwell, G. [1962] "The Ontological Status of Theoretical Entities", *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. III.

Maxwell, N. [1972] "A Critique of Popper's Views on Scientific Method", *Philosophy of Science*, vol. 39, pp. 131-152.

McMullin, E. [1971], "Capacities and Nature: An Exercise in Ontology", *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol VIII, pp. 63-82.

McMullin, E. [1978] "Structural Explanation", *American Philosophical Quarterly*, vol. 15, pp. 139-147.

Merton, R.K. [1949] *The Sociology of Science*, Chicago: University of Chicago Press.

Miller, A. [1922] "Scientific Creativity: A Comparative Study of Henri Poincaré and Albert Einstein", *Creativity Research Journal* vol. 5 (4), pp. 385-418.

Murray, M. [1978] *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* California & London: Yale University Press.

Musgrave, A. [1979] "How To Avoid Incommensurability" in I. Niiniluoto & R. Tuomela *The Logic And Methodology of Scientific Change Acta Philosophica Fennica* vol. 30, Amsterdam: North Holland.

Naess, A. [1965] *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* Chicago: The University of Chicago Press.

Nagel, E. [1961] *The Structure of Science* London: Routledge & Kegan Paul.

Nye, Mary Jo [1972] *Molecular Reality* London: MacDonald.

Nye, Mary Jo [1976] "The Nineteenth-Century Atomic Debates and the Dilemma of an 'Indifferent Hypothesis'" *Stud. Hist. Phil. Sci.* vol. 7, pp. 245-68.

Passmore, J. [1957/68] *A Hundred Years of Philosophy* London: Penguin Books.

Paya, A. [1995], "Philosophers against Truth: The Cases of Harré and Laudan", *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9, No. 3.

Paya, A. [1995], "Carnap and the Analytic Philosophy", *Organon*, vol. 2, Nos. 7 & 8.

Paya, A. [2003], "Critical Appraisal of the impact of some of later Wittgenstein's View For Social Sciences", in Ali Paya, *Analytic Philosophy: Problems and Prospects*, Tehran: Tarh-e Nou, 2003.

Paya, A. [2003], Karl Popper and the Iranian Intellectuals", *American Journal of Islamic Sciences*, vol. 20, No. 2.

Planck, M. [1908] *The Unity of the Physical World-picture* reprinted in "Physical Reality" ed. by S. Toulmin [1970], pp. 1-27.

Planck, M. [1910] "On Mach's Theory of Physical Knowledge" reprinted in *Physical Reality* ed. by S. Toulmin [1970], pp. 44-52.

- Planck, M. [1932/77] *Where Is Science Going?* London.
- Planck, M. [1949] *Scientific Autobiography* Philosophical Library.
- Poincaré, H. [1902/52] *Science and Hypothesis* New York: Dover Publications.
- Popper, K. [1959/68] *The Logic of Scientific Discovery* New York: Harper TorchBooks.
- Popper, K. [1962] *The Open Society and Its Enemies* London: Routledge & Kegan Paul, 2 vols.
- Popper, K. [1963/1972] *Conjecture and Refutations* London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. [1974] *The Philosophy of Karl Popper* edited by P.A. Schilpp, 2 vols. La Salle III: Open Court.
- Popper, K. [1976] *Unended Quest: An Intellectual Biography* London: Fontana.
- Post, H. [1968] *Atomism 1900* Physics Education vol. 3, pp. 1-13.
- Quine, W.V. [1953] *From A Logical Point of View* Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Reichenbach, H. [1957] *The Rise of Scientific Philosophy* California: University of Clifornia Press.
- Sarkar, H. [1981] "Truth, problem-Solving and methodology" *Stud. Hist. Phi. Sci.* vol. 12, No. 1.
- Seigel, H. [1983] "Truth, Problem Solving and the Rationality of Science" *Stud. Hist. Phil. Sci.* vol. 14, No. 2, pp. 89-112.
- Seigel, H. [1987] *Relativism Refuted* Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Smart, J.J.C. [1956] *The Reality of Theoretical Entities* Australasian Journal of Philosophy vol. 34, pp. 1-12.
- Smart, J.J.C. [1963] *Philosophy and Scientific Realism* Routledge & Kegan paul.
- Toulmin, S. [1953] *The Philosophy of Science* London: Hutchinson University Library.
- Toulmin, S. [1961] *Foresight and Understanding* London: Hutchinson.
- Toulmin, S. (ed) [1970] *Physical Reality* New York: Harper Torchbooks.
- Toulmin, S. & H. Wolff (eds.) [1971] *What Do Not Believe, and Ohter Essays* Holland: Dordrecht.
- Trigg, R. [1973/1977] *Reason and Commitment* Cambridge: Cambridge University Press.
- Trigg, R. [1985] *Understanding Social Science* Oxford: Basil Blackwell.
- Trigg, R. [1991] "Wittgenstein and Social Science" in A.P. Griffith (ed.), *Witgenstein Centenary Essay*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Worrall, J. [1978] Against Too Much Method *Erkenntnis* vol. 13, pp. 279-295.

رسالة مراتب الوجود

تأليف شمس الدين محمد خفري

به تصحيح و مقدمه رضا پورجوادی

مقدمه

درباره مؤلف

تحقيقات اخير درباره شمس الدين محمد خفري (متوفى ۹۴۲) ما را از وجود حكيم و منجمى مطلع كرد كه اهميت جايگاه او در تاريخ علم و فلسفه تاجندى پيش ناشناخته بود. تا حدود ۱۰ سال پيش تنها پژوهش قابل توجه درباره خفري شرح حال و كتاب شناسى نه چندان فنى آثار او بود كه محمد كريم اشراق در كتاب بزرگان جهرم فراهم کرده بود^(۱) و نيز رساله‌اى چند سطرى از او در اثبات واجب كه دانش پژوه در جاويدان خرد منتشر کرده بود.^(۲)

در دهه گذشته به يك باره خفري و آثار او اقبال يافت. جورج صليبيا سه اثر نجومى او را تحليل و بررسى كرد. اين آثار عبارت بودند از: تكلمة بر شرح تذكرة فى علم الهيئة، رسالة حلّ مالاينحل و منتهى الإدراك فى مدرک الأفلاك.^(۳) در شماره چهارم مجله خردنامه صدر قاسم

۱. محمد كريم اشراق، بزرگان جهرم، كتابفروشى خيام، تهران، ۱۳۵۱ش، ص ۲۹۵-۲۷۳.

۲. محمد تقى دانش پژوه «رسالة فى إثبات الواجب»، جاويدان خرد، پاييز ۱۳۵۴ش، صص ۴۶-۴۲.

3. George Saliba, "A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Dīn al-Khāfirī", *Journal for the History of Astronomy*, vol. 25 (1994), pp 15-38; idem, "A Redevelopment of Mathematics in a Sixteen-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy", in: *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque, Actes du colloque de la SIHSPAI (société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques)*, Paris, 31 mars- 3 avril 1993, édité par Ahmad Hasanawi, Abdelali Elamrani-Jamal et Maroun Aouad, Peeters

کاکایی در مقاله‌ای در شرح احوال و آثار خفزی تحقیقات کتابشناسی اشراق را اندکی بهبود بخشید.^(۱) در همان شماره این مجله احد فرامرز قراملکی دو رساله خفزی در حل پارادوکس دروغگو را اجمالاً بررسی کرد.^(۲) او همچنین در همین شماره صورت مصصح یکی از این رسالات (عبر الفضلاء فی حل شبهة جذرالأصم) را عرضه کرد.^(۳) علاوه بر این، علی اوجبی تفسیر آیه الکرسی او و فیروزه ساعتچیان تعلیقۀ او بر الهیات شرح تجرید قوشچی را تصحیح و منتشر کردند.^(۴) ساعتچیان همچنین در مقاله‌ای پنج اثر حکمی خفزی را معرفی کرده است.^(۵)

تحقیقات صلیبا درباره آثار نجومی خفزی نشان می‌دهد که او برخی مشکلات نظام

→ and Institut du Monde Arabe, Leuven-Paris 1997, pp. 105-122; idem, "The Ultimate Challenge to Greek Astronomy, *Hall mā lā yanhall* of Shams al-Dīn al-Khafri (d. 1550)", in: *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunizsch zum 70. Geburtstag*, Menso Folkerts und Richard Lorch (eds.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2000, pp. 490-505; idem, "Shams al-dīn Hafri's (d. 1550) Last Work on Theoretical Astronomy", in: *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (Xe-XXXIXe siècle)*. Études réunies et présentées par N. Pourjavady et Z. Vesel, Institut Francais de Recherche en Iran and Presses universitaires d'Iran, Téhéran 2004, pp. 55-66.

۱. بنگرید به: قاسم کاکایی، «آشنایی با مکتب شیراز: محقق خفزی»، *خودنامه صدر*، سال اول، شماره چهارم (تیرماه ۱۳۷۵ش)، ص ۱-۷۹؛ محمد برکت در کتابشناسی اخیری که از آثار او تهیه کرده همه تحقیقاتی که به فارسی تاکنون درباره او شده فهرست کرده است. بنگرید به: محمد برکت، *کتابشناسی مکتب فلسفی شیراز*، ۱۳۸۳ش.

۲. بنگرید به: احد فرامرز قراملکی، «معمای جذر اصم در حوزه فلسفی شیراز»، *خودنامه صدر*، سال اول، شماره چهارم (تیرماه ۱۳۷۵ش)، ص ۸۵-۸۰. فرامرز قراملکی در سخنرانی خود در «کنگره بین‌المللی مکتب فلسفی شیراز» که در اردیبهشت ۱۳۸۳ برگزار شد، به‌طور خاص درباره راه حل خفزی درخصوص پارادوکس دروغگو سخن گفت، این سخنرانی به‌صورت مقاله با عنوان «پارادوکس دروغگو و راه حل شمس‌الدین محمد خفزی» در *فصلنامه اندیشه دینی*، (ش ۱۱)، تابستان ۱۳۸۳ش، ص ۳۳-۳۳ به چاپ رسیده است.

۳. شمس‌الدین محمد خفزی، «رساله عبر الفضلاء فی حل شبهة جذرالأصم»، تصحیح احد فرامرز قراملکی، *خودنامه صدر*، سال اول، شماره چهارم (تیرماه ۱۳۷۵ش)، ص ۸۶-۸۹. این رساله با نام *ضالة الفضلاء فی حل شبهة جذرالأصم* نیز شناخته شده است. رساله دیگر خفزی در حل پارادوکس دروغگو با عنوان *حيرة الفضلاء* را نیز انسیه چرغند به راهنمایی احد فرامرز قراملکی، در سال ۱۳۷۷ش به عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه آزاد کرج تصحیح کرده است. بنگرید به: احد فرامرز قراملکی، «کتابشناسی تحلیلی پارادوکس دروغگو نزد دانشمندان مسلمان»، *مجله علمی الهیات و معارف اسلامی*، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۹ش، ص ۳۸. دو رساله خفزی در مجموعه رسائل منطقی در حل معمای جذر اصم که احد فرامرز قراملکی و طیبه معارف‌نیا در دست تهیه دارند قرار است به چاپ برسد (نک: احد فرامرز قراملکی، «پارادوکس دروغگو و راه حل شمس‌الدین محمد خفزی»، ص ۲۲).

۴. شمس‌الدین محمد خفزی، «تفسیر آیه الکرسی»، تصحیح علی اوجبی، در: *گنجینه بهارستان: علوم قرآنی و روایی ۱، (مجموعه هفده رساله در علوم قرآنی و روایی)*، به کوشش سید مهدی جهرمی، انتشارات کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۸۰ش، ص ۱۸۷-۱۲۰؛ شمس‌الدین محمد خفزی، *تعلیق بر الهیات شرح تجرید ملاعلی قوشچی*، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۳ش. بنگرید به: فیروزه ساعتچیان، «معرفی پنج رساله خفزی در الهیات و اثبات واجب»، *معارف*، دوره بیستم، شماره ۲ (مرداد - آبان ۱۳۸۳ش).

۵. فیروزه ساعتچیان، «معرفی پنج رساله خفزی در الهیات و اثبات واجب»، *معارف*، دوره بیستم، شماره ۲ (مرداد - آبان ۱۳۸۳ش).

بطلمیوسی را که در سنت نجومی مراغه بدانها توجه شده بود، حل کرده است. بر این اساس می‌توان گفت که برخی از شاخه‌های علم نظیر نجوم ریاضی پس از عصر نصیرالدین طوسی لااقل تا اواسط قرن دهم تداوم و تکامل یافته است. این نکته به نظر صلیبا چالشی است جدی برای غالب تئوری‌های زوال علوم در تمدن اسلام.^(۱) با این همه، ظاهراً خفری جزء آخرین نمونه‌های حکمای جامع‌الاطراف بوده است. از قرن یازدهم به بعد فلسفهٔ اولی از ریاضیات و طبیعیات گسسته می‌شود و حکما به ریاضیات و طبیعیات کمتر التفات می‌کنند. مطالعهٔ دقیق آثار خفری و دیگر آثار حکمی که در دورهٔ او نگاشته شده است چه بسا دشواری راه فهم این تحول مهم تاریخ تفکر اسلامی را هموارتر سازد. البته اهمیت خفری و آثار او به همین یک نکته محدود نمی‌شود. به‌طور کلی دانسته‌های ما دربارهٔ سیر فلسفه در این دوره هنوز در مراحل ابتدایی است. به همین جهت هر نوع کوششی در شناخت متفکران این دوره مغتنم است. تصحیح آثار حکمی او به‌خصوص تعلیقهٔ او بر الهیات شرح تجرید قوشچی مشرب فکری او را تا اندازه‌ای روشن کرد و برخی ابهام‌هایی که در این خصوص وجود داشت برطرف نمود. اکنون با استفاده از این آثار روشن شده که با آنکه خفری با آثار فلاسفه آشنایی داشته و در بسیاری موارد نظر ایشان را می‌پسندیده خود را فیلسوف نمی‌دانسته و ترجیح می‌داده است که از موضع یک متکلم سخن بگوید. ظاهراً اهمّ ایراداتی که غزالی به فلاسفه وارد می‌کرده است یعنی اعتقاد به قدم عالم، نفی معاد جسمانی و علم باری به جزئیات موجب شده که خفری خود را از حکما ممتاز کند.^(۲)

رسالة «مراتب الوجود»

رسالة مراتب الوجود که در اینجا تصحیح شده رساله‌ای است از خفری به فارسی در وجود و مراتب آن. رسالاتی از این دست دربارهٔ وجود و مراتب آن که در آن مؤلفان حکمت آموخته جهان‌شناسی خود را به اختصار بیان می‌کنند در زبان فارسی بسیار است. از اولین نمونه‌های آن رساله در علم کلیات وجود نوشتهٔ عمر بن ابراهیم خیامی (خیام) است.^(۳) رسالهٔ تشریح الوجود منسوب به ابن سینا نیز از همین دست است.^(۴)

1. Saliba, "A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Dīn al-Khāfī", p. 35.

۲. به‌عنوان مثال در بحث حدوث و قدم او کاملاً از موضع متکلم سخن می‌گوید. یکی از عبارات او در این باره چنین است: «أقول العمدة في إثبات حدوث العالم إجماع الملّیین والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه، فليس للمتکلمین التفات إلى هذا التجویز المخالف للإجماع والحديث» (تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ص ۱۰۴).

۳. بنگرید به: دانشنامهٔ خیامی؛ مجموعهٔ رسائل علمی و فلسفی و ادبی عمر بن ابراهیم خیامی، به اهتمام رحیم رضا زاده، انتشارات صدای معاصر، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۳۹۳-۳۷۷.

۴. این رساله را نصرالله پورجوادی تصحیح کرده است (در: جشن‌نامهٔ دکتر محمد خوانساری، زیر چاپ).

در قرن هفتم به خصوص آثار متعددی به این سبک نگارش یافته است.^(۱) تفاوتی که این رساله با آثار دیگر هم نوع خود دارد این است که مطالب آن پیرو عرفان ابن عربی (متوفی ۶۳۸) است. خفزی در آثار دیگر خود نیز تأثر خود را از ابن عربی نشان می‌دهد، اما در هیچ یک از آثار دیگر او تا این اندازه نظام فکری ابن عربی حاکم نیست. در این اثر او به پیروی از ابن عربی وجود را حقیقت واحدی دانسته است که در مراتب مختلف تنوع ظهور دارد یا به تعبیر ابن عربی تعینات، تشخصات و حضرات مختلف دارد. این مراتب وجود ششگانه است که همان‌طور که نویسنده تصریح دارد با «حضرات خمس» قابل تطبیق است. مرتبه اول مرتبه احدیت ذات است. این مرتبه از هرگونه کثرتی به دور است. در مرتبه دوم که مرتبه واحدیت است اعیان ثابت و وجود علمی می‌یابند. در مرتبه سوم که مرتبه ارواح است حقایق مجرد بسیط از قبیل عقول و نفوس ظهور می‌یابند. در مرتبه چهارم مرتبه مثال اشیاء مثالی ظاهر می‌شوند. مرتبه پنجم مرتبه حس و اشیاء محسوس است و مرتبه ششم مرتبه جامع جمیع مراتب است که در آن انسان کامل ظهور می‌یابد. خفزی سعی کرده است این نظام را با دانسته‌های فلسفی، تفسیری و تاحدّی نجومی خود تطبیق دهد. او در توضیح هریک از این مراتب تعابیر فلسفی را با تعابیر عرفانی مطابقت داده است. مرتبه اول مرتبه ذات است. خفزی توضیح می‌دهد که ادراک ذات باری ممکن نیست، اما چنانکه حکما و عرفا بر سر آن اتفاق دارند، وجود «واجب» عین ذات اوست. مرتبه دوم را اگر بخواهیم از حیث عوالم وجود مشخص کنیم همان عالم جبروت یا عالم ملکوت اعلی است و این هر دو همان است که فلاسفه «عقل کلّ» می‌گویند^(۲) و در قرآن از آن به «لوح محفوظ» و «امّ الکتاب» تعبیر شده است. اعیان ثابت که به تعبیر عرفا در این مرتبه ظاهر می‌شوند همان‌هایی هستند که حکما ماهیات اشیاء یا صور علمیّه می‌خوانند. مرتبه سوم عالم ملکوت یا عالم ارواح است. اگرچه او در این اثر تصریح نکرده ولی روشن است که نزد او این مرتبه مطابق با مرتبه نفوس در نزد فلاسفه است. مرتبه چهارم مرتبه عالم مثال، با «عالم خیال منفصل» به تعبیر فلاسفه انطباق یافته است و مرتبه پنجم مرتبه عالم حس، عالم ناسوت یا به تعبیر فلاسفه عالم کون و فساد است. تنها مرتبه ششم که مرتبه انسان کامل است با تعابیر فلسفی قابل تطبیق نیست و نویسنده نیز تلاشی برای تطبیق آن نکرده است.

حکمت خوانی خفزی موجب شده است که او مراتب وجود را به واجب و ممکن هم تقسیم کند. مرتبه ذات مرتبه وجوب وجود است و از مرتبه دوم که ماهیات ظاهر می‌شوند همه ممکن‌الوجوداند و به تعبیر خفزی نسب و اعتباراتی هستند که من حیث هی وجود ندارند و نمود بی‌بودند.

۱. بنگرید به: مقدمه نصرالله پورجوادی بر تشریح الوجود.

۲. «عقل کلّ» را خفزی در این اثر مترادف با «عقل کلّی» استفاده کرده است. این اصطلاح بدین معنا در میان حکما از قرون ششم به بعد متداول بوده است (نک: نصرالله پورجوادی، همانجا).

مسألة انتساب این رساله به خفزی

به رغم فارسی بودن این رساله، تصحیح آن نسبت به برخی دیگر از آثار خفزی مؤخر شده است. دلیل این امر هم ناشناخته بودن نسخ آن نبوده است، زیرا که احمد منزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی در سال ۱۳۴۹ش دو نسخه از این اثر را معرفی کرده بود.^(۱) مسأله ظاهراً تردید در انتساب این اثر به شمس‌الدین خفزی بوده است. احسان اشراق اولین بار انتساب این اثر به خفزی را مردود دانست و پس از او محققان آثار خفزی نیز این سخن را از او پذیرفته‌اند. مسأله این است که مؤلف این رساله در ابتدای اثر خود را محمدبن نورالدین خلیفه خفزی معرفی کرده است. در حالی که شمس‌الدین خفزی معروف معمولاً در رساله‌های خود محمدبن احمد معرفی شده است. اشراق با استناد به کتاب هزارمزار فردی را به نام نورالدین خفزی یافته که در قرن هفتم می‌زیسته است و استدلال می‌کند که محمد خفزی مؤلف این اثر باید فرزند این نورالدین باشد.^(۲)

شواهد متنی خلاف نظر اشراق و مؤید انتساب این اثر به شمس‌الدین خفزی است. اولاً چنانکه گفتیم مطالب این رساله پیرو مکتب عرفان ابن عربی است و این مکتب در قرن هفتم و هشتم در شیراز نمایندۀ فکری نداشته است.^(۳) از قرن نهم است که ابن عربی در شیراز با حضور شارحان آثار او در این شهر، نظیر شاه‌داعی شیرازی (متوفی ۸۷۰) و شمس‌الدین لاهیجی (متوفی ۹۱۲) رفته‌رفته پیروانی می‌یابد، به‌طوری که مباحث عرفانی حتی در آثار برخی حکمای شیراز نظیر جلال‌الدین دوانی (متوفی ۹۰۸) و میرحسین میبدی (متوفی ۹۱۰) مطابق با نظام فکری ابن عربی و با اصطلاحات آن بیان می‌شود.^(۴) ثانیاً میان مطالب این رساله با تفسیر خفزی از آیه‌الکرسی شباهت‌هایی وجود دارد که انتساب آن را به شمس‌الدین خفزی موجه می‌کند. در تفسیر آیه‌الکرسی خفزی مشابه این اثر بحث ابتدایی در مراتب موجودات است. این مراتب را او در آن اثر با ترتیب عوالم تبیین می‌کند. اما عوالمی که نام می‌برد به لحاظ اصطلاحات با رساله مراتب الوجود مشابه است. مطابق با بیان خفزی در این اثر عالم ملکوت اعلی همان عالم عقول است. پس از آن مرتبه عالم نفوس مجرده است. سپس مرتبه عالم مثال است که چنانکه اشراقیان می‌گویند عالم موجودی است غیرقائم بر قوای جسمانی. پس از آن مرتبه طبایع و هیولیات است. درباره انسان نیز توصیفی که او از کمال عقلی نفس ناطقه می‌کند با مفهوم انسان کامل عرفا و آنچه در رساله مراتب الوجود آمده نزدیک است. عین عبارت او چنین است:

۱. احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش، ج ۲، ص ۱۳۷۷. نسخه موزه بریتانیا Or1۰۹۸۵ که از جمله نسخ این رساله معرفی شده است، اثری به همین نام از مصلح‌الدین محمد لاری (متوفی ۹۸۰) است.

۲. اشراق، همان، صص ۴۶-۴۷.

۳. برخی از علمای شیراز در قرن هفتم و هشتم نظیر قطب‌الدین شیرازی (متوفی ۷۱۰) و میر سید شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶) با فکر ابن عربی آشنا بوده‌اند، اما هیچ‌یک را نمی‌توان پیرو ابن عربی دانست.

۴. برخی دیگر از حکمای شیراز در آن زمان نظیر صدرالدین دشتکی (متوفی ۹۰۳) و فرزند او غیاث‌الدین دشتکی (متوفی ۹۴۹) و نجم‌الدین محمود نیریزی (متوفی پس از ۹۳۲) این نظام فکری و اصطلاحات آن را نمی‌پسندیدند.

و أما کمالها بحسب القوة العقلية فهو بأن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صور كل الموجودات من الجواهر الشريفة الروحانية العقلية ثم الجواهر المتعلقة بالأبدان ثم الأجرام العلوية بیهئاتها و قواها حتی تستوفی فی نفسها هيئة جميع الموجودات كلها فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود فی الأعیان کله، فحصل لها مشاهدة لما هو حسن المطلق والخیر المطلق.^(۱)

علاوه بر این در میان اصطلاحات مشترکی که او در هر دو اثر استفاده می‌کند تعبیر خاصی هست که متداول نبوده است. از جمله اصطلاحات قرآنی نظیر «عرش»، «کرسی» و «أم الكتاب». در رساله مراتب الوجود «عرش» از جمله مراتب ممکنات یا به تعبیر خفری در «حضرت امکان» است که بالاتر از فلک اطلس قرار دارد. در تفسیر آیه الکرسی نویسنده می‌گوید که بعضی آن را با فلک اطلس مطابق دانسته‌اند، بعضی آن را اعظم از فلک اطلس دانسته‌اند و برخی آن را با زمان محیط و برخی دیگر با عقل کل مطابقت داده‌اند.^(۲) جایگاه کرسی در رساله مراتب الوجود در حضرت امکان فروتر از عرش است. در تفسیر آیه الکرسی نویسنده تفاسیر مختلفی درباره کرسی کرده است نظیر جسم تحت عرش یا عرش صغیر یا قلب الکمل.^(۳) همه این تفاسیر در این نکته مشترک‌اند که جایگاه کرسی فروتر از عرش است. در هر دو رساله نیز عالم جبروت با أم الكتاب مطابقت داده شده است.^(۴)

شواهدی که ذکر شد همه دلالت بر صحت انتساب این اثر به شمس‌الدین محمد خفری دارد. گذشته از آن، اینکه علاوه بر شخص مذکور در هزارمزار، دو قرن بعد هم فرد دیگری از خفیر نورالدین لقب یافته باشد، امر ناممکنی نیست. خفری در واقع در این اثر اطلاع جدیدی درباره پدر خود به دست می‌دهد و می‌گوید که او نورالدین لقب داشته است. با داشتن چنین لقبی می‌توان احتمال داد که پدر او هم اهل علم بوده است. این امر در شیراز آن زمان چندان غریب نیست. عالمان دیگر این شهر نیز اغلب از خانواده‌های اهل فضل برخاسته‌اند؛ اسعد دوانی پدر جلال‌الدین محمد دوانی عالم حدیث و از شاگردان میرسید شریف جرجانی بوده است. خانواده دشتکی نسل اندر نسل از علمای شیراز بودند. قطب‌الدین کوشکناری (متوفی حدود ۹۷۰) فرزند محی‌الدین کوشکناری، شاگرد دیگر میرسید شریف جرجانی بوده و فرزند و نوه نجم‌الدین محمود نیریزی (متوفی پس از ۹۳۲) هر دو اهل علم بوده‌اند و کتابت نسخه می‌کردند.^(۵)

نسخ خطی مورد استفاده و تغییرات رسم الخطی

تصحیح این رساله بر اساس دو نسخه صورت گرفته است:

۱. نسخه شماره ۲ از مجموعه‌ای متعلق به کتابخانه روضاتی اصفهان (محفوظ در دانشگاه

۳. همان، صص ۱۹۶-۱۹۴.

۲. همان، ص ۱۹۲.

۱. «تفسیر آیه الکرسی»، ص ۱۹۸.

۴. همان، ص ۱۹۷.

۵. درباره نجم‌الدین محمود نیریزی که دانش آموخته شیراز و معاصر خفری بوده است، نگارنده تحقیق جامعی در دست نهمی دارد.

اصفهان) که فیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۲۷۱۲ موجود است (= ر).^(۱) تاریخ کتابت این نسخه معلوم نیست و نام کاتب چنانکه از انتهای نسخه پیشین این مجموعه برمی آید ابوالحسن بن خلیل الله است.

۲. نسخه دانشگاه پنجاب لاهور ۴۹۹۳ که تاریخ تحریر ۱۱۸۷ بر سر برگ آن آمده است (= ل).^(۲)

این نسخه مغلو ط است و در موارد بسیاری متن آن دستکاری شده است. ظاهراً کاتب قصد تلخیص عبارات را داشته است. انتهای متن نیز افتاده است. بدین جهت نسخه اصلی در این تصحیح همان نسخه روضاتی است. گرچه در مواردی نسخه لاهور در تصحیح راهگشا بود. این نسخه را استاد دانشور آقای عارف نوشاهی در اختیارم قرار داد که از ایشان سپاسگزارم. علاوه بر این دو نسخه از این اثر چندین نسخه دیگر موجود است که احمد منزوی مشخصات آنها را در فهرستواره کتاب های فارسی آورده است.^(۳)

در رسم الخط این رساله تغییراتی داده شده است؛ درحد اضافه کردن سرکش گ و جداکردن کلماتی نظیر «اینم رتبه» و «بایشان» که خواندن متن را برای خوانندگان امروزی آسان تر می کند.

۱. محمّد تقی دانش پزوه، فهرست میکرو فیلم های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸، صص ۷۲۲-۳.

۲. احمد منزوی، فهرست مشترک نسخه های خطی فارسی پاکستان، جلد سوم، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۳، صص ۱۹۰-۴.

۳. احمد منزوی، فهرستواره کتاب های فارسی (جلد هشتم، عرفان، بخش دوم)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۲، صص ۸۶۴-۵. نسخه موزه بریتانیا Or ۱۰۹۸۵ که در این فهرست هم جزو نسخه های این اثر معرفی شده است، چنانکه یاد شد رساله دیگری است.

رسالة مراتب الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه تفتي

الحمد لله الذي لا اله الا هو الأحد في بطون جلال ذاته الواحد الصمد في ظهور جمال أسمائه و صفاته و أصلي على من هو مظهر^(١) كمال^(٢) وحدته و مظهر آياته محمد المصطفى المجتبي و آله و صحبه و ذرياته.

اما بعد، اين رساله ای است مسمی به مراتب الوجود مشتمل بر^(٣) ملخص اصطلاحات ارباب ذوق و شهود و كلام ايشان في توحيد ذات الله المعبود که اين بی بضاعت قليل الاستطاعة، أقل الخليفة، بل لاشيء في الحقيقة، محمد بن نورالدين الخليفة، الخفري مولداً الشيرازي موطناً، ثبتته الله على السلوك سواء الطريق و أذاقه حلاوة^(٤) الصدق والتحقيق و جعل له التوفيق خير الرفيق^(٥)، به إلقاء ملقن وقت آن را جمع و تأليف نموده^(٦) جهت طالبان مطلب و حدث و توحيد و سالکان مسلک تجريد و تفريد، و امید به کرم عمیم وهاب^(٧) کریم آن است که نیت این عمل را از شوائب ریا و ذلل مصون و به رضای^(٨) حضرت بیچون^(٩) مقرون فرماید. إله يسمع و يجيب.

بدان، نور الله بصيرتک بأنوار اصحاب الوجد^(١٠) و الجود و بصر عين سریرتک بأسرار ارباب الذوق و الشهود، که مذهب عرفا و متوحدین، که به لسان شرع مبين مسمی به مؤمنین ممتحن و شیعیان خاص و مشیر به صفت خلوص و اختصاص اند^(١١) در بیان و حدث ذات الله و صفاته آن

٣. بر: به، ل.

٢. کمال: جمال، ر.

١. هو مظهر: ظهر، ل.

٦. نموده: نمود به، ل.

٥. الرفیق، رفیق، ر.

٤. حلاوة: حلوة، ر.

٩. بیچون: + خود، ل.

٨. رضای: رضا، ل.

٧. عمیم وهاب: سفید در ل.

١١. عرفا. اختصاص اند: صوفیه موحدان، ل.

١٠. الوجد: الوجدان، ل.

است که^(۱) در ظاهر و باطن و غیب و شهادت و معنی و صورت به جز یک حقیقت و یک ذات موجود به وجود مطلق^(۲) نیست. و^(۳) وجود او عین ذات اوست. و إله و معبود به حق همان موجود به وجود مطلق است.^(۴)

و آن ذات که^(۵) رفیع الدرجات مراتب و تنوعات ظهور است^(۶) که تابع است مر آن^(۷) تنوعات و مراتب ظهور و احکام^(۸) و تفصیل و احوال و آناری^(۹) که معرفت تفصیلیه خلق^(۱۰) از انبیاء و اولیاء و سایر^(۱۱) به آن متعلق می شود. الا^(۱۲) کنه ذات باری تعالی و تقدس مفهوم و مدرک و معلوم هیچ^(۱۳) آفریده از انبیای مرسل و اولیای کَمَل^(۱۴) نگشته و نمی گردد. و چه، محال است که حد^(۱۵) علم و ادراک و فهم و وهم و خیال کسی محیط او گردد. زیرا که هرآنچه عالم و مدرک باشد علم و ادراک او، متناهی است،^(۱۶) چه^(۱۷) علم وصف عالم است و عالم متعین و متناهی است^(۱۸) پس وصف او به طریق اولی متعین و متناهی باشد^(۱۹) و ذات حق تعالی^(۲۰) از تناهی و تعین و حد^(۲۱) منزّه است. پس علم هیچ عالم احاطه او نتواند کرد. زیرا که احاطه نامحدود و نامتناهی به محدود و متناهی بدیهی الاستحاله است. چنانچه کتاب کریم در [آیه] کریمه «لایحیطون [به] علما»^(۲۲) به آن ناطق و براهین محکمه عقلیه به آن مطابق است.^(۲۳)

و اینکه^(۲۴) گفته اند وجود او عین ذات اوست بنابر آن است که اگر وجود او غیر ذات او باشد احتیاج و استکمال به غیر لازم آید و این محال است، تعالی الله عن ذلک علوً اکبراً.^(۲۵) و^(۲۶) با آنکه در نظر شهود این طایفه غیر از موجود به وجود مطلق ذاتی^(۲۷) نیست، پس چگونه می تواند شد که وجود او غیر ذات^(۲۸) او باشد. و در^(۲۹) تفصیل اینکه^(۳۰) وجود واجب عین ذات اوست جمهور مشایخ و علما^(۳۱) که ارباب ذوق و وجدان اند و قدوة^(۳۲) حکما که اصحاب دلیل و برهان،^(۳۳) با این طایفه^(۳۴) اتفاق نظر دارند. و ادله مبرهنه و حجج قاطعه در این خصوص از عقل

- | | | |
|--|--|-------------------------------|
| ۱. که: + می گویند، ل. | ۲. به وجود مطلق: س، ل. | ۳. و: که، ل. |
| ۴. همان... است: اوست، ل. | ۵. عالیماب به مقتضی، ل. | ۶. است: اوست، ل. |
| ۷. مرآن: مراتب، ل. | ۸. و مراتب ظهور و احکام: ظهور را احکام، ل. | |
| ۹. آناری: آثار، ر. | ۱۰. خلق: س، ل. | ۱۱. و سایر: س، ل. |
| ۱۲. إلاً: فاشأ، ل. | ۱۳. هیچ: به هیچ، ل. | ۱۴. کَمَل: مکمل، ل. |
| ۱۵. حد: س، ل. | ۱۶. زیرا که... متناهی است: س، ل. | ۱۷. چه: و چه، ل. |
| ۱۸. است: س، ل. | ۱۹. باشد: خواهد بود، ر. | ۲۰. تعالی: سبحانه و تعالی، ل. |
| ۲۱. تعین و حد: حد و وصف، ر. | ۲۲. سوره طه (۲۰)، آیه ۱۱۰. | |
| ۲۳. چنانچه کتاب کریم... مطابق است: چنانچه کتاب کریم در کریمه لایحیطون علماً و لایحیطون به شئاً به آن مطابق است؛ ر. | | |
| چنانچه خود از این معنی خبر فرمود و لایحیطون به علماً، ل. | ۲۴. اینکه: آنکه، ل. | |
| ۲۵. علوً اکبراً: س، ل. | ۲۶. و: س، ل. | |
| ۲۷. از موجود به وجود مطلق ذاتی: او موجود، ل. | ۲۸. ذات: س، ل. | |
| ۲۹. دن: س، ل. | ۳۰. اینکه: آنکه، ل. | |
| ۳۱. جمهور مشایخ و علما: در سخنان علماء مشایخ، ل. | ۳۲. قدوة: قدمای، ل. | |
| ۳۳. برهان: اند، ل. | ۳۴. این طایفه: با صوفیه در این معنی، ل. | |

و نقل از حیّز شمار افزون و اختصار این رساله مانع از ذکر آن است. و ادّعی خلاف این معنی بدیهی البطّان و بسط این مقدمه به این مقدار فطن ذکی را کفایت است.^(۱)

بعد ذلک، گفته می‌شود^(۲) که این^(۳) ذات مقدّس که بالقطع^(۴) وجود او عین ذات اوست او را مرتبه‌ای است که عبارت و اشارت و بیان و نشان از آن مرتبه ساقط است. نه هیچ آفریده را بر آن مرتبه^(۵) راه و نه هیچ‌کس به هیچ‌وجه^(۶) از آن سر آگاه، لا ملک مقرب و لا نبی مرسل.^(۷) و اگرچه این مرتبه از اسم و رسم و بیان و نشان مبرّی و منزّه است، لیکن اضطرار حرف و صوت بشریت را بعضی از ارباب اصطلاحات اخلاق بعضی مصطلحات به عنوان کنایه و استعاره به این مرتبه کرده‌اند که به اطلاق این اصطلاح معنی این مرتبه را دریابند، نه اینکه فی الحقیقه آن اسم مصطلحه را با حقیقت این مرتبه مناسبتی حقیقی باشد. و از آن جمله مصطلح است به جهت این مرتبه لا تعین، و ذات الله تعالی، و غیب الغیوب، و غیب المطلق، و غیب هویت، و اسم هو، و اسم الهیّت،^(۸) و الكنز الخفی، و النور الازلی، و ذات الحق سبحانه، و الهویة الأحدیة، و الهویة المطلقة، و الهویة المحضة، و الذات بلا اعتبار والصفات، و البطن کلّ باطن، و غیب الهویة، و الذات الأحدیة، و الغیب المسکوت عنه، و غیب المکنون، و غیب المصون، و حقیقة الحقایق، و حضرت الوجود، و المنقطع الوحّدانی و منقطع الإشارات، و ازل الازال، و وراء إلّا.

پس اگرچه در حقیقت وحدت [در] حرف و صوت و سخن و گفتگو و اشاره و بیان و نشان و اصطلاح نمی‌گنجد، معنی وحدت به گفتگو نمی‌آید. درست کفر باشد در زبان، ایمان بود تا در دل است.^(۹) و عامّة فِرَق از این معنی تعبیر به لا تعین کرده‌اند.^(۱۰)

و چون آن وجود مطلق ذات بحث که وجودش عین ذات اوست، از مرتبه لا تعین توجّه به مرتبه تعینات کند،^(۱۱) اول مرتبه تعینی که تالی آن غیب و لا تعین باشد^(۱۲) وحدتی است صرف و قابلیت است محض که اصل و متشاء جمیع قابلیات باشد. و شامل باشد^(۱۳) ثبوت جمیع قابلیات و اعتبارات^(۱۴) و سقوط جمیع قابلیات و اعتبارات را.^(۱۵) و این دو طرف ثبوت و سقوط که طرفین ظهور و بطون اوست هر دو او را مساوی^(۱۶) باشد. و به اعتبار این تساوی یعنی

۱. و ادلّه مبرهنه... کفایت است: مبین و مبرهن است اختصار بالغ ذکر این است که یقین است این قدر فطن ذکی را کفایت خواهد بود، ل.

۲. گفته می‌شود: می‌گویند، ل.

۳. این: س، ل.

۴. بالقطع: س، ل.

۵. بر آن مرتبه: بدان، ل.

۶. به هیچ وجه: را، ل.

۷. اشاره‌ای است به گفتار معروف: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل». که صوفیه آن را حدیث انگاشته‌اند. برای اطلاع از برخی از نخستین منابع صوفیه که این عبارت را نقل کرده‌اند، بنگرید به تعلیقات محمود عابدی بر کشف المحجوب هجویری، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۳، ص ۸۵۲.

۸. الهویة: الوتن، ر.

۹. و اگرچه این مرتبه... تا در دل است: س، ل.

۱۰. و عامّة فِرَق... کرده‌اند: و آن مرتبه‌ای است که از آن مرتبه تعبیر به لا تعین و هویت غیب کنند، ل.

۱۱. و چون آن وجود مطلق... توجه به مرتبه تعینات کند: و چون از آن مرتبه تنزل نماید و به تعین درآید، ل.

۱۲. مرتبه تعینی... و لا تعین باشد: تعین که ثانی از غیب هویت است و لا تعین او باشد، ل.

۱۳. و شامل باشد: هم به، ل.

۱۴. و اعتبارات: س، ر؛ + و هم به، ل.

۱۵. را: س، ل.

۱۶. مساوی: متساوی، ل.

مساوات^(۱) ظهور و بطون او را تعین اول، و عقل کل، و حقیقت محمدیه،^(۲) و عقل اوّل، و برزخ^(۳) کبری، و برزخ البرازخ، و مرتبه اولی از غیب، و غیب مطلق،^(۴) و عالم جبروت، و عالم صفات، و قلم^(۵) اعلی، و لوح محفوظ، و امّ الکتاب، و مخلول اوّل، و مبدأ اوّل، و حقیقه الحقائق، و احدیة الجمع، و تجلّی اوّل، و روح اعظم، و اسم اعظم^(۶) و آمرالأرواح،^(۷) و والد الأكبر، و آدم حقیقی، و أبوالأرواح،^(۸) و ظلّ اوّل، و عالم مطلق، و نشأ اوّل، و عالم وحدت، و قابلیت اوّل، و رابطه اوّل،^(۹) و عالم اجمال، و ظهور اوّل و کنز الكنوز، و عالم رموز،^(۱۰) و برزخ اوّل، کنز الصفات،^(۱۱) و وجود مطلق، و واسطه اولی، و عالم معنی، و ذة البیضاء گویند. پس اطلاق این الفاظ بر آن^(۱۲) حقیقت که عین وجود است در این مرتبه لابشرط باشد.

و همین^(۱۳) وحدت مذکور که برزخ است میان طرفین خود به اعتبار طرف بطون که سقوط جمیع اضافات^(۱۴) و نسب و اعتبارات است از او، و او مجمل آن^(۱۵) است و آن مطلق این، او را احدیت ذاتیه و احدیت مطلق و احدیت صرف، و لا تعین، و عالم لاهوت، و ازل الآزال، و عین کافوری، و مشکاة غیبیه^(۱۶) و ذات بحث، و ذات صرف، و ذات بلا اعتبار،^(۱۷) و ذات مطلق، و ذات احدیت، و ذات بلا تعدّد،^(۱۸) و ذات هویت، و ذات سازج، و ذات هو هو، و وجود بحث،^(۱۹) و وجود وجود، و عدم عدم، و بطون بطون، و کمون کمون،^(۲۰) و خفای خفا، و قدّم قدّم، و اوّل بلا^(۲۱) نهایی، و آخر بلا بدایه، و غیب هویت، و غیب الغیوب،^(۲۲) و غیب المکنون گویند. چنانچه بسیاری از اینها در اصطلاحات مرتبه لاتعین مذکور شد. پس اطلاق این الفاظ بر حقیقت مذکوره در این مرتبه به شرط لاشیء باشد. و این احدیت ذات در جمیع تعینات تفصیلی و خصوصیات اجمالی^(۲۳) که در تعین اوّل و ثانی است ساری است، همچو سریان واحد در مراتب^(۲۴) اعداد و قیوم همه اوست.

و همین برزخ را که وحدت است^(۲۵) به اعتبار طرف ظهور که ثبوت جمیع نسب و اعتبارات است مر او را، و او مجمل این اعتبارات و این اعتبارات مفصل اوست،^(۲۶) مرتبه واحدیت، و تعین ثانی، و تجلّی ثانی، و مجلای ثانی،^(۲۷) و فلک الحیاء و حضرت ربوبیت، و

۲. محمدیه: محمدی، ل.

۵. قلم: قیم، ر.

۸. و أبوالأرواح: أب الأرواح، ر؛ س، م.

۱۰. رموز: + و اسم اعظم، ل.

۱۳. همین: معنی، ر.

۱۶. غیبیه: غیب، ر.

۱۹. بحث: مطلق، ل.

۲۲. الغیوب: + غیب المصون، ل.

۲۵. که وحدت است: س، ل.

۱. و به اعتبار این تساوی یعنی مساوات: و به این اعتبار یعنی تساوی، ل.

۳. برزخ: برزخی، ل.

۴. و غیب مطلق: س، ر.

۶. و اسم اعظم: س، ل.

۷. آمرالأرواح: ابوالأرواح، ل.

۹. و عالم مطلق... و رابطه اول: س، ل.

۱۱. الصفات: + و مرتبه اولی، ل.

۱۴. اضافات: س، ل.

۱۷. اعتبار: اعتبارات، ر.

۲۰. کمون کمون: مکنون مکنون، ل.

۲۱. بلا: لا، ر.

۲۳. و خصوصیات اجمالی: س، ل.

۲۴. مراتب: مراتبه، ل.

۲۶. اوست: او، ل.

۲۷. و مجلای ثانی: س، ل.

حضرة الجمع،^(۱) و منشاء الكثرة،^(۲) و أحدية الكثرة، و أحدية الجمع^(۳) الكثرة و قابلیت الظهور،^(۴) و مرتبة ثانی از غیب، و برزخ البرازخ، و برزخ ثانی، و منتهی العابدین، و حضرت ارتسام، و کون الجامع،^(۵) و منتهی المعرفة، و منزل المتمدلی،^(۶) و منبعث الوجود،^(۷) و منشاء النبوی، و حضرت الألوهیة،^(۸) و آن الدائم، و ظهور ثانی، و ظلّ ثانی، و ظلّ ممدود، و نفس رحمانی، و مرتبة عمائیه،^(۹) و وجود مفیض،^(۱۰) و مبدأ ثانی، و نشأ ثانی، و عالم ملکوت، و عالم باطن، و عالم معانی، و عالم امر، و مجمع الأرواح، و نداء ثانی، و عالم اسماء، و عالم وجود، و مقام ارواح، و معاد ارواح،^(۱۱) و پرتو وحدت، و ظلّ وحدت، و مبین الصفات، و کنز الأرواح، و معدن الأرواح،^(۱۲) و عین الیقین، و باطن ملک می گویند. پس اطلاق^(۱۳) این الفاظ بر حقیقت مذکوره در این مرتبه به شرط شیء باشد و این اعتبارات و مرتبه ای^(۱۴) که او را به این اسامی نامیده اند حقیقت انسان کامل^(۱۵) است که مرآت حضرتین و قابل^(۱۶) حقیقتین^(۱۷) می گویند. و مراد از حضرتین حضرت وجوب و امکان است.

اما حضرت وجوب اسماء کلی الهی را گویند^(۱۸) که^(۱۹) بیست و هشت اسم کلی الهی است^(۲۰) بدین^(۲۱) تفصیل: الرفیع، الجامع، اللطیف، القوی، المذلّ، الرزاق، العزیز، الممیت، المحیی، الحیّ، القابض، المبین،^(۲۲) المحصی، المصورّ، النور، القاهر، العلیم، الرب، المقتدر،^(۲۳) الغنی، الشکور، المحیط، الحکیم، الظاهر، الباطن، الآخر، الباعث، البدیع. و^(۲۴) انسان را به این اسماء کلیّ متّصف باید بود تا به «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»^(۲۵) اتصاف یابد.

و اما حضرت^(۲۶) امکان اسماء کلیّ کونی را گویند که آن نیز بیست و هشت اسم کلیّ کونی است،^(۲۷) بدین تفصیل؛ عقل کلّ، نفس کلّ، طبیعت کلّ،^(۲۸) جوهر هیا یعنی هیولا،^(۲۹) شکل کلیّ، جسم کلّ، عرش، کرسی، فلک اطلس، فلک البروج، فلک المنازل، فلک زحل، فلک مشتری، فلک مریخ، فلک شمس، فلک زهره، فلک عطارد، فلک قمر، کره اثیر،^(۳۰) کره هوا، کره

- | | | |
|--|--|---------------------------------------|
| ۱. الجمع: جمع، ل. | ۲. الكثرة: الكثرات، ر. | ۳. أحدية الجمع: + دو کلمه ناخوانا، ر. |
| ۴. الظهور: ظهور، ل. | ۵. و منتهی العابدین... و کون الجامع: س، ل. | |
| ۶. المتمدلی: قدلی، ل. | ۷. الوجود: جود، ل. | |
| ۸. الألوهیة: + و منتهی العابدین و حضرت ارتسام و کون جامع، ل. | ۹. و مرتبة عمائیه: و عماء، ل. | |
| ۱۰. مفیض: مفاض، ل. | ۱۱. و معاد ارواح: س، ل. | ۱۲. و معدن الأرواح: س، ل. |
| ۱۳. اطلاق: س، ل. | ۱۴. مرتبه ای: مرتبه، ر. | ۱۵. کامل: س، ر. |
| ۱۶. قابل: قابلیة، ل. | ۱۷. حقیقتین: صنعتین، ر. | ۱۸. را گویند: س، ر. |
| ۱۹. که: + آن، ل. | ۲۰. است: اند، ل. | ۲۱. بدین: به این، ر. |
| ۲۲. المبین: المتین، ل. | ۲۳. المقتدر: المتصور، ر. | ۲۴. و: س، ل. |

۲۵. این قول را برخی از صوفیه همچون عین القضاة و محدّین متورّ حدیث دانسته اند. برخی نیز چون غزالی حدیث به شمار نیاورده اند. بنگرید به توضیحات محمود عابدی در: نورالدین عبدالرحمان جامی، *فحات الانس*، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۸۷۲.۳.

۲۶. حضرت: س، ر.

۲۷. است: اند، ل.

۲۸. یعنی هیولا: س، ر.

۲۹. کل: کلیه، ر.

۳۰. اثیر: اثر، ر.

ماء،^(۱) کره تراب،^(۲) مرتبه جماد، مرتبه نبات، مرتبه حیوان، مرتبه ملک، مرتبه جن، مرتبه انسان که مرتبه جامعه^(۳) است.

و اسماء کلی کونی را مبدأ و اسماء کلی الهی را معاد گویند. و هریک^(۴) از این دو حضرت تا مرتبه ذات بیست و هشت مرتبه است. و آمدن سالک از راه اسماء کلی کونی بود^(۵) که مبدأ اوست^(۶) و رجوع او از راه اسماء کلی^(۷) الهی باشد که معاد اوست.^(۸)

و اسماء کلی الهی را بحر و جوب می‌گویند و اسماء کلی کونی را بحر امکان.^(۹) و حقیقت انسان برزخ بین المرتبتین^(۱۰) است که «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان»^(۱۱) اشاره به آن است. هرگاه برزخ^(۱۲) از میانه برداشته شود بحر و جوب و امکان و ازل و ابد پیوسته شود و هر دو یکی گردد. پس امتیاز بینهما به واسطه حقیقت انسان است.

احدیت مرتبه ذات را گویند و وحدت مرتبه صفات را گویند و واحدیت مرتبه اسماء را. احدیت را در عالم لاهوت استعمال کنند و وحدت را در عالم جبروت و واحدیت را در عالم ملکوت. پس احدیت مطلق است و وحدت اجمال و واحدیت تفصیل احدیت. چون ذات صرف آمد، وحدت اوست عالم اجمال، واحدیت^(۱۳) عالم اسماء است «الم تر إلی ربک»^(۱۴) کیف مدّ الظل^(۱۵) از او گرفت کمال^(۱۶) و لاهوت و ملکوت، یعنی احدیت و واحدیت ظاهر نشود الا به^(۱۷) رابطه بینهما که وحدت^(۱۸) است؛ و او را عالم جبروت خوانند؛ کما قیل «الواحدة برزخ الأحدية والواحدة اعتبارهما بالوحدة والواحدة لهما، واعتبار الواحدة بالوحدة من حيث الصورة والظاهر، واعتبار الأحدية بالوحدة من حيث المعنى والباطن؛ کما قیل الملك مثال الملكوت والملكوت مثال الجبروت والجبروت مثال اللاهوت». یعنی افعال نمود از اسماء است و اسماء نمود از صفات و صفات نمود از ذات.^(۱۹)

پس احدیت مرتبه ذات است و وحدت مرتبه صفات^(۲۰) و مرتبه رسول(ص)^(۲۱) که آن را مقام محمود گویند^(۲۲) و مقام او ادنی نیز^(۲۳) گویند. و واحدیت مرتبه اسماء و مرتبه آدم^(۲۴) علیه السلام که آن را مقام^(۲۵) قاب قوسین گویند. و در مرتبه واحدیت الوهیت و ربوبیت که جهت مؤثر فاعل و ابدیت^(۲۶) ذات است و به الوهیت و به ربوبیت که جهت متأثریت اوست

- | | | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|--|
| ۱. ماء: آب، ل. | ۲. تراب: خاک، ر. | ۳. جامعه: جامع، ل. |
| ۴. یک: یکی، ل. | ۵. بود: مکرر در ر. | ۶. اوست: است، ر. |
| ۷. اسماء کلی: سفید در ل. | ۸. اوست: است، ر. | ۹. و اسماء کلی الهی را... امکان: س، ل. |
| ۱۰. بین المرتبتین: میان این هر دو، ل. | ۱۱. سورة الزّحمن (۵۵): آیات ۱۹ و ۲۰. | ۱۲. برزخ: + که، ل. |
| ۱۳. واحدیت: + چه، ل. | ۱۴. إلی ربک: س، ل. | ۱۵. سورة فرقان (۲۵): آیه ۴۵. |
| ۱۶. أحدیت: چون ذات صرف... کمال: س، ر. | ۱۷. إلیا به: والا به واسطه، ل. | ۱۸. که وحدت: وحدت که برزخ، ل. |
| ۱۹. ذات: + است، ل. | ۲۰. صفات: + است، ل. | ۲۱. رسول: + الله، ل. |
| ۲۲. گویند: س، ل. | ۲۳. نیز: س، ل. | ۲۴. آدم: + صفی، ل. |
| ۲۵. مقام: س، ل. | ۲۶. مؤثر فاعل و ابدیت: مؤثریت، ل. | |

اعتبار می‌یابد. و هم در این مرتبه واحدیت صور اسماء الهی که این طایفه^(۱) آن^(۲) را اعیان ثابته، و حکماء مهیات اشیاء و صور علمیه نیز می‌خوانند، و حقایق اسماء^(۳) الهیه و کونیه،^(۴) از ایشان ظهور می‌یابد. و به علم حق متمیّز و متحقّق^(۵) می‌شوند.

و در این دو مرتبه یعنی تعین^(۶) اوّل که مرتبه اجمالی است^(۷) و ثانی که مرتبه تفصیل است که اشیاء در آن مطلق اعیان ندارند یا اگر^(۸) دارند ایشان را ثبوت علمی بیش نیست،^(۹) اما در اوّل، به واسطه فقدان اعیان ایشان را در آن مرتبه. و اما در ثانی^(۱۰) به واسطه آن که اگرچه مفقود نیستند لیکن در آن مرتبه هنوز وجود به ایشان منسوب نگشته، زیرا که ایشان صور علمیه‌اند در ذات عالم به ایشان^(۱۱) که وجود او راست و ثبوت ایشان به وجود او قائم است، پس چگونه ایشان را شعور به وجود خود و امثال خود باشد. و لهذا این دو مرتبه را مراتب الالهیت^(۱۲) می‌گویند و منسوب به الهیت می‌دارند و به کونیت منسوب نمی‌کنند^(۱۳) که به واسطه عدم شعور هنوز مرتبه ایجاد و تکوین که نسبت وجود است ایشان نیافته‌اند.^(۱۴)

و چون ذات از مرتبه واحدیت که مرتبه ثانی^(۱۵) است منتزّل شود، به مرتبه ثالث که^(۱۶) او را تعین ثالث و مرتبه ارواح و عالم عقول و نفوس مجرّده^(۱۷) می‌گویند. و در این مرتبه وجود اشیاء به وجودی که در آن شاعر^(۱۸) بر خود و امثال خود^(۱۹) باشد متّصف می‌گردد.^(۲۰) و این مرتبه را، با مرتبه مثال و حسّ که مرتبه رابعه و خامسه^(۲۱) است، مراتب کونیه می‌گویند و منسوب به کونیه می‌دارند، به همین جهت که اشیاء در این مرتبه به وجودی که مقتضی شعور بر خود و امثال خود باشد^(۲۲) متّصف می‌گردند. و تکوین و ایجاد که عبارت از استناد وجود حقّ است به صور اعیان که روح و مثال و اجسام باشند^(۲۳) در این مراتب ثلاثه متحقّق می‌شوند. و این مراتب را عالم خلق^(۲۴) می‌گویند^(۲۵) که در مقابل عالم امر است، یعنی^(۲۶) مرتبه واحدیت که عالم اسماء است و مشتمل است بر حقایق و اعیان ایشان و این مراتب افعال و آثار است که صور و احکام آن حقایق و اعیان‌اند.

و چون تنزّل کند از مرتبه ارواح به مرتبه رابع^(۲۷) که آن را عالم مثال و عالم^(۲۸) خیال منفصل

۱. این طایفه: صوفیه، ل.
۲. آن: او، ر.
۳. اسماء: س، ر.
۴. کونی: کیانی، ر.
۵. متمیّز و متحقّق: متحقّق و متمیّز، ل.
۶. تعین: نفس، ر.
۷. که مرتبه اجمالی است: س، ل.
۸. مرتبه تفصیل است... یا اگر: ایشان را وران (۹) با مطلق اعیان دارند، ل.
۹. نیست: نه، ل.
۱۰. به واسطه فقدان... ثانی: س، ر.
۱۱. به ایشان: س، ل.
۱۲. مراتب الالهیت: مرتبه الهیت، ر.
۱۳. و به کونیت منسوب نمی‌کنند: و می‌گویند منسوب نمی‌دارند، ل.
۱۴. نیافته‌اند: نیافته، ل.
۱۵. مرتبه ثانی: تعین، ل.
۱۶. که: س، ر.
۱۷. مجرّده: مجرّد، ر.
۱۸. در آن شاعر: به آن شعور، ل.
۱۹. خود: خودشان، ل.
۲۰. باشد: باشند، ر.
۲۱. رابعه و خامسه: حضرت رابع و خامس، ل.
۲۲. که روح و مثال و اجسام باشند: ثابته، ل.
۲۳. باشد: باشند، ر.
۲۴. خلق: + عالم افعال، ل.
۲۵. می‌گویند: س، ر.
۲۶. یعنی: س، ر.
۲۷. عالم: س، ل.
۲۸. مرتبه رابع: س، ل.

گویند.^(۱) و اشیاء در این مرتبه وجود به صور مرکبات لطیفه که قابل تجزّی و تبعیض و خرق و التیام نباشند،^(۲) ظهور دارند. یعنی نه ماده مطلق‌اند و نه مجرّد مطلق،^(۳) بلکه هم جهت تجرّد و لطافت که عدم قبول تجزّی و تبعیض و خرق و التیام است، دارند و هم جهت کثافت ترکیب که ظهور به صور مرکبات است.^(۴)

و چون تنزّل کند از مرتبه مثال به مرتبه خامس،^(۵) آن مرتبه را عالم حسّ و عالم شهادت و عالم ملک و عالم خلق و عالم اجسام و عالم کبیر و عالم ناسوت و عالم ظهور و عالم فانی و عالم نور و عالم کشف و عالم ممکن و عالم اخلاق و عالم خاک و عالم آخر و عالم کون و فساد^(۶) گویند.^(۷) و اشیاء در این مرتبه از^(۸) وجود به صور مرکبات کثیف که قابل تجزّی و تبعیض و خرق و التیام باشند، ظهور دارند.

و اطلاق عالم خلق که در مقابل^(۹) عالم امر است، مخصوص به^(۱۰) مرتبه حسّ نیست، بلکه مرتبه ارواح و مثال و حسّ را هر سه به عالم خلق تعبیر و تسمیه کرده‌اند.^(۱۱) اما^(۱۲) اطلاق شهادت را که مقید به اطلاق دارند مخصوص به^(۱۳) مرتبه حسّ باشد. چه، شهادت مطلق یعنی حسّ در مقابل غیب مطلق است، یعنی تعین اول. و اگر مقید ندارند شامل تعین ثانی و ثالث و رابع باشد؛ زیرا که در مقابل^(۱۴) غیب مضاف باشد. پس^(۱۵) هریک از مراتب که مابین^(۱۶) غیب مطلق است و شهادت مطلق نسبت به ما^(۱۷) تحت خود^(۱۸) غیب و نسبت به^(۱۹) مافوق شهادت باشد. و ایشان را غیب و شهادت مضاف گویند. و اطلاق عالم ملک و عالم اجسام مخصوص مرتبه^(۲۰) حسّ است و آن از عرش است تا کرة خاک^(۲۱) و آن چه در این میان^(۲۲) است از صور اجناس و انواع و اصناف و افراد عالم. زیرا که ملک در مقابل ملکوت است و ملکوت را^(۲۳) بر^(۲۴) مرتبه واحدیت و اعیان که اعتبار آن مرتبه است بر^(۲۵) مرتبه ارواح که صور اعیان و مثال که صور ارواح اند بر هر سه^(۲۶) اطلاق می‌کنند. و اوّل را ملکوت اعلی می‌گویند^(۲۷) و دوم و سیم را ملکوت اسفل.^(۲۸) و بعد از این مرتبه او را تنزلی^(۲۹) است به مرتبه سادس^(۳۰) که مرتبه جامعه جمیع مراتب است که آن تفصیل صور افراد عالم است. و اجمالاً صور

- | | | |
|--|----------------------------|-------------------------------|
| ۱. گویند: خوانند، ر. | ۲. نباشند: نباشد، ل. | ۳. مطلق: + اند، ر. |
| ۴. است: + دارند، ل. | ۵. خامس: خامسه، ر. | ۶. و عالم کبیر... فساد: س، ل. |
| ۷. گویند: می‌گویند، ل. | ۸. از: س، ل. | ۹. مقابله: مقابل، ل. |
| ۱۰. به: س، ل. | | |
| ۱۱. را هر سه... کرده‌اند: به هر سه اطلاق کرده می‌شود چنانچه سابق اشاره به آن کرده شد، ل. | | |
| ۱۲. اما: فاما، ل. | ۱۳. به: س، ل. | ۱۴. مقابل: مقابله، ر. |
| ۱۵. پس: و، ر. | ۱۶. مابین: س، ل. | ۱۷. نسبت به ما: ما تحت پا، ل. |
| ۱۸. خود: س، ر. | ۱۹. نسبت به: ما تحت پا، ل. | ۲۰. مرتبه: س، ر. |
| ۲۱. است تا کرة خاک: تا کرة خاک است، ل. | ۲۲. میان: میانه، ر. | ۲۳. بر: در، ر. |
| ۲۴. بر: به، ر. | ۲۵. بر: در، ر. | ۲۶. بر هر سه: به هر سه، ل. |
| ۲۷. می‌گویند: س، ل. | ۲۸. اسفل + می‌گویند، ل. | ۲۹. تنزلی: تنزل، ل. |
| ۳۰. سادس: سادسه، ر. | | |

عنصری^(۱) انسانی که نقطه حقیقت و عین ثابته او مقابل نقطه وحدت است که همچنانکه^(۲) که وحدت اصل و اجمال جمیع مراتب مذکوره است، که ایشان از او به تفصیل آمده‌اند، صورت عنصری^(۳) انسانی، مجمل جمیع مراتب ظهور است. که همه مراتب تفصیل باز در او مجمل گشته و او منتخب همه آمده و بدین سبب مظهر کلی و تجلی^(۴) جامع شده زیرا که حق سبحانه و تعالی اولاً در مرتبه علم به جمیع مراتب الهی و کونی^(۵) مفصلاً و درحقیقت عین ثابته که برزخ است بین الوجوب والإمكان، چنانچه در مراتب^(۶) واحِدیت گذشته،^(۷) ظهور دارد، و به واسطه او از حقایق عالم تفصیلاً و ثباتاً^(۸) در مرتبه عین، اولاً و تفصیلاً در همه صور عالم، و آخراً و اجمالاً در صورت عنصری او که وجود عینی اوست ظهور فرموده.^(۹) چه^(۱۰) او علت غایی^(۱۱) است که به تحقیق وجود علمی مقدّم به ظهور وجود عینی مؤخر است. چنانکه «لولاک لما خلقت الأفلاک»^(۱۲) و حدیث «نحن الآخرون السابقون»^(۱۳) بدان اشارت^(۱۴) است. و این مراتب سه را به اعتبار آن که مرتبه احدیت یعنی^(۱۵) وحدت به اعتبار بطون^(۱۶) و واحدیت یعنی وحدت به اعتبار ظهور که^(۱۷) اشیاء در آن مرتبه متّصف به وجود نیستند و بر خود و امثال خود شعور^(۱۸) ندارند بعضی از محققان یک مرتبه اعتبار کرده‌اند^(۱۹) و این مراتب را حضرات^(۲۰) خمس می‌گویند و مجالی خمس و عوالم کلی^(۲۱) نام نهاده‌اند. و اول را مرتبه ذات مع‌التّین الأول^(۲۲) والثانی والتّجلی الأول^(۲۳) والثانی و ما یشتمل^(۲۴) علیه من الشّئون والاعتبارات اولاً والحقائق الإلهیة والکونیة ثانیاً گفته‌اند. و عالم که^(۲۵) در وضع لغت اسم ما یعلم به‌الشّیء است، همچون خاتم که اسم ما یختم^(۲۶) به‌الشّیء است، و مشتق از علم است، یعنی علامت من حیث الجزیة لا ینحصر است، زیرا که ذره‌ای از ذرات عالم است^(۲۷) که دلالت کند بر وحدت ذات موجود^(۲۸) خالق خود.

تدلّ علی أنّه واحد^(۲۹)

فنی کلّ شیء له آیه

۱. عنصری: عنصر، ر.
۲. همچنانکه: همه آنکه، ر.
۳. عنصری: عنصر، ل.
۴. تجلی: مجملی، ل.
۵. کونی: کیانی، ل؛ اکوانی، ر.
۶. چنانچه در مراتب: چنانچه در مرتبه چنانچه در مراتب، ر.
۷. گذشته: گذشته، ر.
۸. ثابته: ثابته، ل.
۹. فرموده: فرمود، ل.
۱۰. چه: چو، ر.
۱۱. غایی: عالم، ر.
۱۲. حدیث نبوی، تک: بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث منثوی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ش، ص ۱۷۲.
۱۳. حدیث نبوی، تک: همان، صص ۶۷-۸.
۱۴. اشارت: اشاره، ر.
۱۵. احدیت یعنی: سه، ر.
۱۶. به اعتبار بطون: سه، ر.
۱۷. یعنی وحدت به اعتبار ظهور که: سه، ر.
۱۸. و بر خود و امثال خود شعور: شعور بر خود و امثال خود، ل.
۱۹. کرده‌اند: کردند، ل.
۲۰. حضرات: حضرت، ل.
۲۱. کلی: سه، ر.
۲۲. الأول: لا أول، ر.
۲۳. الأول: لا أول، ر.
۲۴. یشتمل: یشتمل، ر.
۲۵. که: سه، ل.
۲۶. یختم: + یطبع، ل.
۲۷. است: یعنی علامتی است، ل.
۲۸. موجود: + و، ل.
۲۹. این بیت از ابوالعناهیة (متوفی ۲۱۱) است. بنگرید به: دیوان ابی‌العناهیة (با مقدمه کرم‌الاستانی) دار بیروت، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ص ۱۲۲.

لیکن من حیث الکلیّة منحصر است در این مراتب سته و حضرات خمس. و هرچه^(۱) سمت ظهور و وجود^(۲) یافته و می‌یابد در علم و عین، در^(۳) تحت این مراتب است. و این مراتب کلیه که همچون محلهاوند ظهور سایر حقایق کلی و جزوی و لوازم^(۴) ایشان. [و] من حیث الحقیقة^(۵) مراتب ایشان را وجودی نیست^(۶) متمیّز از وجود امور متعیّنه مرتبه^(۷) در ایشان، بلکه وجود ایشان عین وجود متعیّنه مرتبه^(۸) در ایشان است^(۹) من حیث الإطلاق والوجود. و^(۱۰) حقیقت حقّ و وحدت وجود مطلق‌اند و من حیث‌التعین والاعتبار والشئون حقایق اشیاء و وجود خلق و کثرت. چه حقایق اشیاء یعنی اعیان ثابتۀ ایشان در اصطلاح این طایفه عبارت از تعینات وجود حق است در مرتبه علم. و وجود اشیاء^(۱۱) یعنی صور و آثار و احکام ایشان که خلق و کثرت است، عبارت از تعینات^(۱۲) و انضاع وجود حق است در مرتبه عین. پس در مرتبه علم و عین و غیب و شهادت به غیر وجود حقّ و هستی مطلق نباشد که به تعینات و تقیّدات و تنوعات و ظهورات مختلفه نموده شده، و این کثرت از او وجود یافته^(۱۳) و او به این کثرات ظهور یافته، و وحدت و کثرت و اطلاق و تقیید از نسب و اعتبارات اوست که من حیث هی^(۱۴) وجود ندارند و نمود بی بودند. و مجموع آن چه در تحت^(۱۵) هستی در غیب و شهادت نمود و می‌نماید، ایشان را مجالی ذات با^(۱۶) کمال و مرائی صفات^(۱۷) بر جمال و جلال^(۱۸) خود ساخته^(۱۹) و خود را در آن آئینه‌ها به مظهر جامع مشاهده می‌کند،^(۲۰) یعنی نفوس آن چه در باطن و ظاهر^(۲۱) می‌نماید همه نسب و اعتبارات و درجات و تعینات نور و تنوعات ظهور و وجود ذات مقدّس اوست که او در آنها به مظهر جامع که آن^(۲۲) را عین‌الله و قطب دایرة‌الوجود و انسان‌الکامل و غوث‌الأعظم و قطب‌الاقطاب می‌گویند، مشاهده خود می‌نماید. و غیر او در دار وجود هیچ موجود نیست. کما قیل «لیس فی الدّار غیره دیّار».^(۲۳) این است بیان حال اهل عرفان و ارباب مشاهده و عیان در بیان وحدت وجود حقّ سبحانه و تعالی و تنوعات ظهور او که بر فم قلم^(۲۴) زبان بریده لسان سمت تحریر یافت.

الحمد لله الَّذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، هو الأوّل والآخِر والظاهر والباطن و هو لكلّ شيء علیم و على كلّ شيء قدير^(۲۵) والصّلوة على رسوله محمّد صلّى علیه و على آله الطيبين الطاهرين المطهّرين. الحمد لمن هدانا. الحمد والشكر لمن ألقاني الشكر والصلاة على

- | | | |
|---|---------------------------------|----------------------------------|
| ۱. چه: + به، ل. | ۲. ظهور و وجود: وجود و ظهور، ل. | ۳. در: س، ل. |
| ۴. لوازم: لوازمی، ل. | ۵. الحقیقة: آنها، ل. | ۶. نیست: است، ر. |
| ۷. مرتبه: مرتبه، ل. | ۸. مرتبه: مرتبه، ل. | ۹. است: س، ل. |
| ۱۰. و: س، ل. | ۱۱. اشیاء: تعینات، ل. | ۱۲. تعینات: تعینات، ل. |
| ۱۳. یافته: س، ر. | ۱۴. هی: الحقیقة ایشان را، ل. | ۱۵. در تحت: ناخوانا در ر. |
| ۱۶. با: س، ر. | ۱۷. صفات: + بر، ر. | ۱۸. جمال و جلال: جلال، ل. |
| ۱۹. ساخته: ساخته‌اند، ر. | ۲۰. می‌کند: می‌کنند، ر. | ۲۱. باطن و ظاهر: ظاهر و باطن، ل. |
| ۲۲. آن: او، ل. | ۲۳. انتهای نسخه، ل. | ۲۴. قلم: + در، ر. |
| ۲۵. این عبارت برگرفته از آیات ۲ و ۳ سورة حدید (۵۷) است. | | |

رافع لواء الحمد و صاحب مقام المحمود و السّلام على أوصيائه التي أوصينا بمعرفة المعبود. و بعد، اگرچه اشراق آفتاب وجود از آن روشن تر است که أولوالبصار را در شهودش شاهدهی باید و وحدانیت حضرت معبود از آن مبین تر که أولى البصائر را در وصول به حدودش قائلدی، لیکن به جهت محجوبین که دیده شهودشان از مشاهده وجود مطلق بسته و در پس پرده حجج و براهین لفظیه نشسته، این اصطلاحات را قواطع عقلیه دانسته اند، لزوم عقلی و استلزام شرعی دارد، که هر نفسی که در عوامل شهود به وجود اضافی وجود است و هر حقیقتی که از کتم عدم به عرصه وجود قدم نهاده، متجلی به صورت بود و نمود است. اگرچه حقیقت وجودش با عدم دعوی و جوب بر وجود موجد شاهدهی است کافی، و وجود ممکنات بر جوب وجود ایشان حجّتی وافی. و إن ادعی لوجوده مرتبة الوجوب فبوجوده ثبت المطلوب.

یا من احتجب ذاته بحجب و تجلّی صفاته عن مرآت ذاته و أنت الذی دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته ماللتراب و ربّ الأرباب لا یحصی ثناء علیک. أنت کما أثبتت الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

تمت الرسالة

برداشت اخوان الصفا از عهد الست

نصیر الله پورجوادی

گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم؟

گفت آن روز که این گنبد مینا میکرد

حافظ

آیه ۱۷۲ از سوره اعراف که درباره «عهد الست» است، عهدی که خداوند با ذریّه بنی آدم بسته است، یکی از بحث انگیزترین آیات قرآن در طول تاریخ تفسیر بوده است. خداوند در این آیه می فرماید که: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى شَهِدْنَا». مطابق این آیه، خداوند از پشت بنی آدم ذریّه ایشان را اخذ کرده و پرسیده است که آیا من پروردگار شما نیستم؟ و آنها هم پاسخ داده اند آری. پرسشی که برای بسیاری از مؤمنان مطرح بوده است این است که این عهد را خداوند در کجا و چگونه و با چه کسی یا چیزی بسته است؟ آیا واقعاً خداوند ذراتی را (به قول امروزی ها اسپرم هایی را) از پشت فرزندان آدم (و نه خود حضرت آدم) گرفته است و به ایشان خطاب کرده و ایشان هم شنیده اند؟ و اگر کرده، در کدام عالم بوده است؟ آیا در همین عالم جسمانی و محسوس یا در عالم روحانی و معقول؟ یا اصلاً این واقعه یک اسطوره است و نوعی سخن گفتن به مجاز؟

تفاسیری که از این آیه شده است همه این شقوق و احتمالات را دربرمی گرفته است. بعضی معتقد بوده اند که خداوند واقعاً ذراتی را از پشت آدم ها گرفته است و با آنها سخن گفته و پیمان بسته است. بعضی قائل بوده اند که این واقعه در عالمی روحانی و معنوی که پیش از این عالم جسمانی و بشری است صورت گرفته است. صوفیه این پیمان را پیمان محبت و عشق میان انسان و خدا دانسته اند و خطاب به خداوند را نوعی تجلی معشوق الهی بر ارواح بنی آدم انگاشته اند، و به همین دلیل پاسخ «بلی» را نیز بستن پیمان عشق دانسته اند، پیمانی که در فطرت آدمی است، و به همین دلیل از این عهد به عنوان باده الست و می ازل یاد کرده اند. بعضی مانند

احمد غزالی آن را داغی دانسته‌اند که معشوق الهی در ازل بر جان‌ها (یعنی ذریات) نهاده است. اما معتزله سعی کرده‌اند که از این داستان تفسیری عقلی بکنند و بگویند که این طور نیست که خداوند واقعاً با ذرات عهد بسته باشد. همین عقیده را ابو حامد غزالی نیز به صراحت بیان کرده و وجود عالمی و رای عالم کنونی را که به آن عالم دَرّ می‌گویند انکار کرده و گفته است که نه خدا واقعاً ذریاتی را اخذ کرده و نه با ایشان تکلم کرده و نه آنها شنیده‌اند. این آیه از نظر ابو حامد نوعی سخن گفتن مجازی است که به آن سخن گفتن به زبان حال می‌گویند. مثالی هم که برای توضیح سخن گفتن به زبان حال آورده است داستان دیوار و میخ و چکش است. دیوار به میخ می‌گوید که: چرا سینه مرا می‌شکافی؟ و میخ در پاسخ می‌گوید که: این سؤال را از چکش بکن که بر سر من می‌کوبد. همان طور که دیوار و میخ سخن نمی‌گویند، و در اینجا آنچه از زبان ایشان نقل شده است زبان حال است نه زبان قال، خداوند هم به زبان حال است که با ذریات سخن گفته است. بلی گفتن ذریات هم به زبان حال است. پس اصلاً عالمی پیش از این عالمی که ما هم اکنون در آن هستیم نبوده که این گفت‌وگو واقعاً در آن صورت گرفته باشد.

درباره تفاسیر مختلفی که به خصوص تا زمان ابو حامد، از این آیه شده است نگارنده در جای دیگر به تفصیل سخن گفته است و رساله غزالی را هم که کلاً در این باره نوشته است چاپ کرده‌ام.^(۱) چیزی که در اینجا می‌خواهم به آن سخنان اضافه کنم تفسیر نوافلاطونیان مسلمانی است که به اخوان الصفا معروف بوده و حدود یک قرن پیش از ابو حامد غزالی می‌زیسته‌اند و نظریه‌ای را مطرح کرده‌اند که در واقع نزدیک به آراء عرفا و صوفیه است.

اخوان الصفا تفسیر و برداشت خود را از آیه **الست بربکم** در رساله دوازدهم از مجلد دوم رسائل مطرح کرده‌اند. موضوع این رساله نظر حکماست در این که انسان عالم صغیر است، و هرچه در عالم کبیر است نموداری از آن در نفس انسانی نهاده شده است. در واقع نفس انسان کتاب یا دفتری است که همه علوم در آن ثبت شده است و به همین جهت نویسندگان رسائل، نفس ناطقه انسان را آیینۀ لوح محفوظ می‌دانند. چرا نفس ناطقه چنین است؟ به دلیل این که باری تعالی چون می‌خواست در همه خزاین علوم را به روی انسان بگشاید تا او بتواند سراسر عالم را در آن مشاهده کند، نفس او را طوری خلق کرد که نمودار عالم کبیر باشد. اگر چنین نمی‌کرد، با توجه به کوتاهی عمر انسان، محال بود که بتواند عالم را با این گستردگی تماماً بشناسد. دقیقاً در اینجا است که موضوع عهد الست مطرح می‌شود.

... ان الباری - جلّ جلاله - لما أراد أن یطلع النفس الانسانیة علی خزائن علومه و یشهدا العالم بأسره، علّم أن العالم واسع کبیر و لیس فی طاقة الانسان أن یدور فی العالم حتی یشاهده کله، لیقصر عمره و طول عمران العالم. فرأی من الحکمة أن یخلق لها عالماً صغیراً مختصراً من العالم

۱. بنگرید به: نصرالله پورجوادی، دو مجدد، تهران ۱۳۸۱، باب دوم: عهد الست، ص ۱۹۷۵. نامه غزالی درباره عهد الست و مقدمه نگارنده قبلاً در معارف (۲/۷)، آبان ۱۳۶۹ چاپ شده بوده است.

الكبير، و صَوَّرَ فِي الْعَالَمِ الصَّغِيرِ جَمِيعَ مَا فِي الْعَالَمِ الْكَبِيرِ وَ مَثَّلَهُ بَيْنَ يَدَيْهَا وَ أَشْهَدَهَا بِآيَاهُ، فَقَالَ -
عَزَّ مِنْ قَائِلِهِ: «و أَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ: السَّتْ بَرَبِكُمْ؟ قَالُوا (بَأَجْمَعِهِمْ) بَلَى.» فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ
شَاهِدًا عَالِمًا عَارِفًا حَقِيقَتَهُ، كَانَتْ شَهَادَتُهُ عَلَيْهِ حَقًّا وَ مَنْ كَانَ جَاهِلًا، كَانَ شَهَادَتُهُ مُرَدَّدَةً، لِأَنَّهُ
قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ».^(۱)

در این تفسیر، چنانکه ملاحظه می شود، عهد الست پیمان بندگی یا عهد و میثاق عشق و محبت خوانده نشده است. عهدی که میان جان‌های بنی آدم و پروردگار بسته شده عهد معرفت و شناخت است. اخوان ظاهراً به عالم یا حیاتی پیش از این عالم که ما در آنیم قائل بوده‌اند و اصل معرفت را هم از دیدگاه افلاطونی خود متعلق به آن عالم می‌دانستند. جان‌ها در ازل و در عالم ارواح در برابر آینه وجود خویش ایستاده و در آن نگریسته‌اند و آنان که با چشم باز نگریسته‌اند همه حقایق عالم خلقت را در این جام جهان‌نما دیده و به ربوبیت باری تعالی شهادت داده‌اند. اخوان هیچ اشاره‌ای به دیدن یا رؤیت وجه پروردگار نمی‌کنند. معرفت پروردگار از نظر آنان از طریق معرفت نفس است. چرا نفس با مشاهده حقایق عالم در خود به ربوبیت پروردگار خویش اعتراف می‌کند؟

پاسخ این سؤال را اخوان قبلاً در هنگام بحث از نسبت میان نفس و حضرت باری داده‌اند. از نظر ایشان نفس از عقل و عقل از باری تعالی صادر شده‌اند. نسبت نفس به عقل مانند نسبت روشنایی ماه است به نور خورشید، و نسبت عقل به باری تعالی مانند نسبت نور خورشید است با عین خورشید، ولذا همانطور که روشنایی ماه حاکی از تابش نور خورشید در آن است، فضائل نفس نیز همه از برکت عقل پدید آمده است. پس نفس با شناخت حقیقت جوهر خود درمی‌یابد که فضائل او همه از فیض عقل و درنهایت از باری تعالی است.

نتیجه‌ای که اخوان الصفا از تفسیر فوق می‌گیرند این است که انسان در این عالم اگر بخواهد باز هم به ربوبیت باری تعالی شهادت دهد و به عهد ازل و وفا کند، باید خود را بشناسد - مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. و این خودشناسی هم از سه جهت است، یکی از جهت بدن و ترکیب آن که خود نمودار عالم افلاک و عالم تحت‌القمر است، و دیگر از جهت نفس یا جان و سوم از جهت احوال این دو باهم. پس علومی که انسان باید بشناسد فقط مربوط به نفس نیست، بلکه طبیعیات را هم دربر می‌گیرد. بنابراین کسی که از روی کمال معرفت و علم شهادت به ربوبیت حق می‌دهد، حکیم یا فیلسوفی است که هم طبیعت را می‌شناسد و هم جان و خرد را.

علت غائی و غائیّت در نظام فلسفی اسپینوزا

با زمینه تاریخی آن

محسن جهانگیری

من این مقاله را به محضر همکار ارجمند آقای دکتر کریم مجتهدی استاد بارع دانشگاه تهران، که از نخبگان و برگزیدگان فرهنگ عصر حاضر است، تقدیم می‌دارم. امید است مورد قبول معظم له واقع شود.

در سنت ارسطویی علت‌ها بر چهارگونه‌اند، علت مادی، صوری، فاعلی و غایی. زیرا علت یا جزء وجود شیء معلول است و یا جزء وجودش نیست، بلکه خارج از آن است. در فرض اول یا سبب فعلیت شیء است، یعنی شیء به واسطه آن فعلیت می‌یابد و موجود بالفعل می‌گردد، در این حال، صورت و یا علت صوری نام می‌گیرد، و یا سبب فعلیت آن نیست، بلکه شیء به واسطه آن استعداد وجود می‌یابد و موجود بالقوه می‌گردد، در این حال، ماده و عنصر، و یا علت مادی نامیده می‌شود.

در فرض دوم، که جزء وجود شیء نیست یا مفید وجود آن است، و یا ایجاد و وجود شیء به خاطر آن است، در صورت اول فاعل و یا علت فاعلی و در صورت دوم غایت و یا علت غایی نام می‌گیرد.^(۱) تمام فیلسوفان و متألهان از جمله حکیمان مسلمان، در کتاب‌ها و نوشته‌های خود، در مباحث مربوط به علت و اقسام آن، به حق بیش از همه درباره علت غایی و غایت سخن گفته و با عبارات مختلفی از قبیل «ما لأجله الحركة أو الفعل» یا «ما لأجله الوجود او مای تأدی الیه الفعل»

۱. ر.ک. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر شرف، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹. الطبیعه، ترجمه اسحق بن حنین، مصر، ۱۳۸۴-۱۹۶۴، ص ۱۰۰. ابن سینا، شفا، الهیات، چاپ مصر، افسس تهران، ۱۴۰۴، ص ۲۵۷. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، تصحیح دکتر محمدی، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱-۱۳۴.

به تعریف آن پرداخته، در اثبات وجود، پاسخ به انتقادات وارده و حل شکوک آن مطالبی بسیار دقیق و عمیق آورده و درضمن، بحث مربوط به غایت را افضل و اشرف اجزای حکمت شناخته‌اند.^(۱)

برای نمونه حکیم نامدار و شیخ و رئیس مشائیان اسلام ابن‌سینا در کتاب معروفش شفاء، پس از تعریف علت‌های چهارگانه با عبارت ذیل: «ولوکانت هذه علوماً مفردة لکان افضلها علم الغاية وکان یکون ذلک هو الحکمة»^(۲) به برتری و فضیلت علم ناظر به علت‌های غائی تصریح می‌کند. جهت اهمیت مطلب، منظور شیخ از عبارت مزبور، با استعانت از تعلیقه ملاصدرا توضیح داده می‌شود: اگر کسی مطالب علت‌های چهارگانه را جداگانه در نظر بگیرد و هریک را در دقتی مخصوص جای دهد و در نتیجه علمی پدید آورد که موضوعش فاعل است، علمی دیگر که موضوعش ماده است، همچنین علمی که موضوعش صورت است و علمی دیگر که موضوعش غایت است، افضل و برتر آن علم‌ها علم غایت خواهد بود؛ زیرا غایت افضل آن موضوعات است و حتی می‌توان گفت که حکمت به معنای درست کلمه همان علم به غایت اشیا است، که علل متمم و مکمل آنهاست و اگر اینچنین نباشد، یعنی علمی مستقل و جداگانه منظور نگردند، بلکه همه، اجزای علمی واحد یعنی فلسفه اولی به‌شمار آیند، باز جزء و بحث مربوط به غایت افضل اجزای آن خواهد بود.^(۳)

اهمیت و فضیلت بحث غایت در فلسفه به‌ویژه در حکمت الهی وقتی معقول و آشکار می‌شود که می‌بینیم ردّ و قبول آن با جهان‌بینی و باورهای دینی از جمله وجود شرّ در عالم و کیفیت وقوع آن در علم الهی و نیز فضیلت و رذیلت و خیر و شر طبیعی و اخلاقی، ارتباط و پیوندی تام و تمام دارد.

لذا چنانکه اشاره شد و در آینده هم خواهیم گفت: فیلسوفان و متألّهان در تقریر و اثبات غایت در افعال الهی و طبیعت و حل شکوک آن کوشش‌ها کرده‌اند.^(۴) البته برخی هم با اعتراف به اینکه افعال خدای قادر حکیم، کامل و در نهایت کمال و جمیل و زیبا و دارای مصالح و فواید عظیمه است، غایت به معنای ما لأجله الوجود و یا به معنای ما لأجله الفعل را از آن سلب کرده و تأکید کرده‌اند که افعال الله مغیّی به غایات و معلّل به اغراض و بواعث نیست که این مستلزم نقص او خواهد بود.^(۵)

من به اقتضای عنوان متن مقاله، که علت غائی و غائیّت در نظام فلسفی اسپینوزا است، از

۱. همان‌ها. حاج ملاهادی، شرح منظومه، چاپ ناصری، تهران، گراور، ۱۳۶۷، ص ۱۱۸. شیخ محمدتقی آملی، تعلیقه بر شرح منظومه، تهران، بی‌تا، ص ۲۱۰.

۲. شفاء، ج ۲، چاپ تهران، ص ۴۶۱، چاپ مصر، الهیات ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰ م، ص ۳۰۰.

۳. شفاء، ج ۲، چاپ تهران، ۱۳۰۳، تعلیقه ملاصدرا، ص ۲۶۴.

۴. شفاء الهیات، چاپ مصر، ص ۲۸۳-۲۸۴.

۵. عضدالدین ایجی، مواقف با شرح جرجانی، افست قم، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۰۲.

مباحث مفصل و ممتّع حکمای اسلام در این خصوص به همین چند جمله کوتاه بسنده می‌کنم و نگارش این کوتاه نیز به دو جهت اتفاق افتاد. اولاً برای احترام این بزرگان و اهتمام به سخنان و مقالات آنها و آگاهانیدن خوانندگان از سابقه و زمینه تاریخی بحث غایت در فرهنگ و حکمت اسلامی، ثانیاً اسپینوزا شرقی‌ترین فیلسوف غربی و آشنای به روش و افکار فیلسوفان مشرق زمین است و قدر متیقن این است که او از طریق کتاب *دلالة الحائرين* ابن میمون (۵۳۰-۶۰۳ ق/ ۱۱۳۵-۱۲۰۵ م) فیلسوف و متکلم یهودی که از مسلمانان حکمت آموخته بود و کتابش^(۱) پر از آرای دانشوران مسلمان است،^(۲) با حکمت اسلامی آشنایی یافته و در مقالات و مکتوباتش آرای حکمای اسلام به‌ویژه عقاید معتزله و اشاعره، بدون اینکه نامی از آنها ببرد، مندرج است. در اینجا تنبیه به این نکته نیز لازم است که از مطالعه کتاب *دلالة الحائرين* ابن میمون و تأمل در فلسفه اسپینوزا برمی‌آید که اسپینوزا در طرح مسائل و ردّ و قبول مطالب اغلب به کتاب مزبور نظر دارد، به گونه‌ای که می‌توان کتاب مزبور را از منابع فکری مستقیم و پیش زمینه فلسفه وی به شمار آورد. لذا گاهی در این مقاله به مقایسه مطالب وی با محتویات کتاب *دلالة الحائرين* خواهیم پرداخت. پیش از ورود به متن مقاله خاطر خواننده عزیز را مستحضر می‌دارم که بحث و گفتگو در غایت از دوران قدیم و قرون وسطی به فلسفه فیلسوفان دوره جدید یعنی دوره تجدید حیات علمی و فرهنگی اروپا (رنسانس) نیز کشیده شد و پیش از اسپینوزا دو تن از فیلسوفان نامدار این دوره فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) پدر فلسفه تجربی و رنه دکارت فرانسوی (۱۵۹۶-۱۶۵۰) پدر فلسفه عقلی جدید اروپا در مسأله علت غائی و غائیّت سخن گفتند و عقایدی اظهار کردند، که تقریباً متقارب و متشابه به هم و درعین حال کاملاً متضاد با نظر اسپینوزا است. بیکن بحث علت غائی به معنای متداول یعنی «ما لأجله الشيء» را در فیزیک و همچنین در متافیزیک به اصطلاح خود یعنی فیزیک پیشرفته، نه تنها ناروا و بی حاصل و مانند راهبه‌ها سترون و عقیم انگاشت، بلکه احیاناً باعث تباهی و رکود و عدم پیشرفت علم (science) تشخیص داد. ولی با وجود این بحث آن را در مابعدالطبیعه به معنای متعارف و فلسفه الهی روا و شایسته شناخت و منکر این نشد که سیر طبیعت بیانگر یک غایت الهی است^(۳) و در کتاب منطق خود ارغون نو (New Organon) نوشت که تمام افعال الهی حتی کوچک‌ترین آنها به غایات خود می‌رسند.^(۴) او بدین ترتیب با بی حاصل خواندن بحث غایت در علم برای مباحث علل غائی اعتبار و ارزش دینی قائل شد و تأکید کرد که این‌گونه مباحث حکمت خدا را قابل تحسین تر می‌نمایانند، اگرچه نمی‌توانند درباره طبیعت اشیاء به ما چیزی بیاموزند،^(۵) البته به

۱. ر.ک. به *دلالة الحائرين*، آنکارا، بی‌تا، مقدمه ناشر، ص XXIII.

۲. برای مثال ر.ک. همان، ص ۱۸۵-۱۸۶، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۱، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۵۶.

۳. احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن، تألیف نگارنده، چاپ دوم، ص ۷۸.

4. *The New Organon*, New York, 1980, Book one, Aph. XCIII. p. 192.

۵. احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن، همان.

نظر می‌آید که او بحث در غایت را در افعال ارادی انسان هم روا دانسته و وجود غایت را در این نوع افعال پذیرفته باشد. دکارت نیز، همچنانکه عقیده دینی و مابعدالطبیعه الهی‌گونه‌اش اقتضا می‌کرد - که او برای خداوند و همچنین انسان اختیار به معنای متداول یعنی قدرت فعل و ترک قائل بود و در عین حال عقل انسان را محدود و متناهی می‌شناخت - افعال ارادی انسان را متوجه غایات و اغراض دانست و در روند خلقت و افعال الهی از انکار غایات احتراز جست ولی در عین حال تعمق و خوض در غایات الهی را نوعی جسارت و گستاخی انگاشت و تأکید کرده هرگز نباید در مورد غایت خلقت و فعل الهی به کاوش و پژوهش پردازیم که با توجه به محدودیت عقل انسان غایات افعال الهی برای ما معلوم ناشدنی است. ولی از آنجا که فلسفه طبیعی دکارت نوعی فلسفه مکانیستی است و از دید طبیعی میان حرکات و افعال اجسام بی‌جان و جاندار از جمله انسان فرقی نمی‌بیند و جسم زنده از جمله انسان را نوعی ماشین می‌شناسد و تمام اجسام طبیعت و حتی بدن انسان را تابع قوانین طبیعی یکسانی می‌داند، لذا لازم آمد از دید علمی و فیزیکی، تنها از علت‌های فاعلی سخن به میان آورد و بحث غایت را به‌طور کلی کنار بگذارد.^(۱)

اما اسپینوزا، همچنانکه ماهیت فلسفه ریاضی‌گونه و روش ریاضی - هندسی وی ایجاب می‌کرد، علی‌رغم عقاید مبالغه‌آمیز اسلافش به‌ویژه برخی از قرون وسطائیان که در اعتقاد و اثبات غایات مبالغه می‌کردند و نیز برخلاف آرای محتاطانه و معتدل و معقول دو فیلسوف معاصرش فرانسیس بیکن و رنه دکارت که با قبول نوعی غایت در افعال الهی از بحث آن در علم احتراز می‌جستند، هر نوع غایت و غرض و قصدی را که در تداول فیلسوفان و متألهان است، نه تنها در خلقت و علّیت الهی و افعال طبیعت و علّیت طبیعی، بلکه در افعال و اعمال به اصطلاح ارادی انسان نیز، صریحاً و قویاً رد کرد و آراء و عقاید مخالفان مخصوصاً ارسطوئیان و قرون وسطائیان را شدیداً مورد انتقاد قرار داد. و برخلاف آن فیلسوفان که در فلسفه‌های خود اعم از طبیعیات و الهیات، در کائنات طبیعی و افعال الهی از چهار علت: مادی، صوری، فاعلی و غائی سخن می‌گفتند و خداوند را فاعل، صورت و غایت عالم خلقت می‌شناختند و تنها از اطلاق علت مادی به خدای متعال احتراز می‌جستند، خدا را به معنای خاصی علت مادی عالم انگاشت که بعد از یکی از صفات خدا شناخت^(۲) و با تبدیل علت مادی و صوری به علت فاعلی و نفی هر نوع قصد و غایت در امر خلقت و ساحت طبیعت، خدا را فقط علت فاعلی عالم شناساند و در نتیجه بحث از غایت را هم در علم و هم در فلسفه به‌طور کلی مردود شناخت و در

1. John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, p. 27, 28. *The Philosophical Works of Descartes*. vol. I, *Meditation*. IV, p.173. *Principles of Philosophy*, Part. I, Prin. XXVIII, p.230.

2. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1969, vol. I, p.422.

کتاب تفکرات مابعدالطبیعی (*Thoughts on Metaphysics*) خود که در ذیل شرح اصول فلسفه دکارت (*The Cartesian Principles*) آورده چنین نگاشت: «ما می‌گوییم خلقت آن عملی است که در آن هیچ‌یک از علت‌ها جز علت فاعلی همیاری نمی‌کند و خدا در خلقت اشیاء غرض و غایتی ندارد و شیء مخلوق جز خدا مستلزم چیزی نیست».^(۱) در کتاب اخلاق هم با تبدیل علت غایی به علت فاعلی و با استناد به ضرورت انتشای فعل از فاعل مستلاً به نفی غایت پرداخت و چنین نوشت: «شیئی وجود ندارد که از طبیعت آن اثری نشأت نگیرد، زیرا هرچه هست به وجهی معین و محدود نمایانگر قدرت خداوند است که علت جمیع اشیاء است و بنابراین باید از آن اثری ناشی شود».^(۲) یعنی انتشای فعل و اثر از خداوند ضرورت دارد و تصور غایت در ضرورت نامعقول است. در پیشگفتار بخش چهارم کتاب اخلاق نیز وجود هر نوع غایت و غرض را هم در فعل خدا و هم در فعل طبیعت صریحاً انکار کرد و نوشت: «طبیعت هیچ فعلی را برای غایتی انجام نمی‌دهد، زیرا موجود سرمدی و نامتناهی که ما آن را خدا می‌خوانیم، با همان ضرورتی که وجود دارد، عمل می‌کند، ولذا دلیل، یا علت فعل خدا، یا طبیعت با دلیل وجود او همواره یکی بوده و همیشه یکسان است. پس همان‌طور که وجود او بدون غایت است، فعل او نیز بدون غایت است، نه وجودش را آغاز و انجامی است و نه فعلش را».^(۳) در کتاب دین و دولت نیز آنجا که دربارهٔ قانون الهی سخن می‌گوید می‌نویسد: خداوند تمام افعالش را تنها به محض ضرورت ذات و کمالش انجام می‌دهد و احکام و اراداتش حقایق ازلی و متضمن ضرورت است.^(۴) مقصود، اینکه خدا و یا طبیعت همچنانکه واجب‌الوجود است، یعنی وجودش ضروری است واجب‌الفعل نیز هست یعنی فعلش نیز ضروری و سرمدی است و اشیاء در سرمدیت از خدا و از یکدیگر همواره با نوعی ضرورت منتشی می‌شوند. گفتنی است کسانی که قائل به نوعی غایتند آن را مخصوص به فعل حادث و ممکن می‌دانند. بنابراین بی‌معنی خواهد بود که خلقت را با علل غائی تبیین کنیم، بلکه در تبیین خلقت و کائنات طبیعت فقط علت‌های فاعلی ضرورت دارند و بسنده هستند که چنانکه گفته شد در طبیعت هیچ چیزی نیست که از طبیعت آن اثری ناشی نشود. زیرا تنها چیزی متعلق به طبیعت شیء است که از ضرورت علت فاعلی ناشی می‌شود و هرچه از ضرورت علت فاعلی نشأت می‌گیرد بالضرورة واقع می‌شود.^(۵) قابل ذکر است که اسپینوزا در ذیل بخش اول کتاب اخلاق^(۶) سخنان پیشینانش را درخصوص غایات در دو قسمت بازگو می‌کند. در قسمت اول به قول کسانی اشاره می‌کند که می‌گویند تمام افعال طبیعت متوجه غایات و اغراضند و مسلم می‌دارند که خداوند تمام اشیاء را به غایت و غرض

۱. شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه نگارنده، تهران، ۱۳۸۲، ص ۲۳۹.

۲. اخلاق، بخش اول، قضیه ۳۶، ترجمه نگارنده، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶، ص ۶۰.

۳. همان، ص ۲۱۸.

4. *A Theologico-Political Treatise*, Elwes, New York, 1951, p. 65.

۶. همان، ص ۶۸۶۲.

۵. همان، ص ۲۱۹.

مخصوصی هدایت می‌کند یعنی همه موجودات و کائنات به واسطه خداوند به غایتی که قبلاً مقدر شده سوق داده می‌شوند. به تعبیر حکیم بزرگ ما حاج ملاحادی سبزواری «و کلّ شیء غایه مستتبع / حتی فواعل هی الطّبايع»^(۱) استاد ولفسن شارح بزرگ اسپینوزا توجه داده که منبع مستقیم این قول عبارت هیربورد (Heereboord) است که می‌گوید: «تمام اشیاء طبیعی برای رسیدن به غرض یا غایت خاصی که خداوند قبلاً برای آنها مقدر فرموده است کار می‌کنند»^(۲). در قسمت دوم قول کسانی را تکرار می‌کند که می‌گویند خداوند تمام اشیاء را برای انسان آفریده و انسان را هم برای این آفریده که او را عبادت کند.^(۳) بعید نیست منبع مستقیم این قول عبارت ابن میمون باشد که در دلالة الحائرین آورده است که: «بنا به رأی ما که عالم پس از نیستی وجود یافته این سؤال لازم می‌آید که غایت این وجود چیست. گاهی گمان می‌رود که غایت کل وجود فقط نوع انسان بوده و هرچه را که خداوند آفریده و انجام داده، حتی افلاک و حرکات آنها، برای منافع انسان است و انسان را هم برای این آفریده تا او را پرستش کند»^(۴).

ولی باید دانست که ابن میمون خود این قول را قبول نداشته که با عبارت «يُظَنُّ»: گاهی گمان برده می‌شود، نقل کرده، لذا پس از نقل آن را مورد انتقاد شدید قرار داده و قویاً رد کرده و عقیده خود را قاطعانه چنین بیان داشته است: فلا بدّ ضرورة أن ينتهي الأمرُ في اعتقاد الغاية إلى كذا شاء الله أو كذا اقتضت حکمته و هذا هو الصحيح؛^(۵) یعنی همان عقیده متکلمان اشعری در اسلام. اما اسپینوزا^(۶) مطالب خود را درخصوص غایت به صورت ذیل در سه مرحله بیان کرده است: اولاً بیان می‌کند که انسان‌ها چگونه به عقیده علل غایی رسیده و در حوادث و امور عالم معتقد به غایت شده‌اند. ثانیاً: دلیل‌هایی علیه عقیده مزبور اقامه می‌کند. ثالثاً: مفاهیم غلطی را که این عقیده ناصواب در اذهان مردم پدید آورده خاطر نشان می‌سازد. در مرحله اول پس از عنوان این سؤال که انسان‌ها چگونه به این عقیده رسیده و یا به تعبیر وی مرتکب این خطا شده‌اند؟ و اصولاً چرا انسان‌ها طبعاً مستعد پذیرش این عقیده نادرستند؟ ادله قائلان به علل غائی را به تمایلات و انگیزه‌هایی نفسانی تبدیل می‌کند که آنها را وادار به پذیرش علل غائی کرده است. گویی خطاب به آنها می‌گوید: «دلیل‌های شما برای اثبات علل غائی، جز بیان آرزوها و خواسته‌های خود شما نیست، که آنها را به صورت دلیل‌های منطقی درآورده‌اید»^(۷) او بدین ترتیب می‌کوشد نشان دهد که دلیل‌های قائلان به غایت، برای اثبات غایت در واقع دلیل نیست بلکه نوعی دلیل‌نمایی و یا به تعبیر آقای ولفسن دلیل تراشی (rationalization) است.^(۸) چنانکه گذشت اسپینوزا قصد و غایت را در افعال ارادی انسان هم که معمولاً بدون شک و تردید

۱. شرح منظومه، چاپ ناصری، ص ۱۱۸.

2. Wolfson, *Ibid*, p. 425. 3. *Ibid*.

۶. همان.

۵. همان.

۴. دلالة الحائرین، ص ۵۰۷.

۷. همان.

8. Wolfson, *Ibid*, p. 427.

غایت‌مند پذیرفته شده زیر سؤال برده و آن را پنداری شناخت که معلول جهل و غفلت انسان‌هاست و در نفی و طرد آن سخن‌ها گفت، از جمله: «اگر این عقیده نبود که انسان آزاد و مختار است، که یکی از دو طرف مخالف را که برایش سودمند است انتخاب کند، اعتقاد به غایت هم نبود. اما شعور به اختیار پنداری بیش نیست و درواقع نتیجه جهل انسان به علل و اسباب واقعی افعال خود است، که در صورت تحقق آنها وجود افعال انسان ضرورت می‌یابد و در صورت عدم تحقق، عدم آنها.»^(۱) و اصولاً همچنانکه پیش از وی ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) عارف مسلمان در انشاء الدوائر^(۲) و کرسکاس در کتاب *Crescas' Critique of Aristotle*^(۳) گفته بودند، از آنجا که در عالم امکانی نیست، اختیاری هم نخواهد بود و در نتیجه وجود غایات منتفی خواهد شد. زیرا وجود اختیار فرع وجود امکان و وجود غایت فرع وجود اختیار است. اسپینوزا در این مقام سخنش را ادامه می‌دهد و باز می‌کوشد تا دلایل فلسفی ارسطوئیان و قرون وسطائیان را که بدان طریق به اثبات غایت در طبیعت و وجود نوعی عقل الهی در خلقت می‌پرداختند به نوعی تمایلات و انگیزه‌های نفسانی برگرداند که انسان‌ها را سوق می‌دهند تا پندار اختیار خود و غرض‌مندی افعالشان را به خدا و طبیعت نسبت دهند و در نتیجه معتقد شوند که تمام افعال طبیعت و خلقت الهی را غرض و غایتی است که اگر نبود در طبیعت و به عبارت دیگر در عالم هرگز فعلی واقع نمی‌شد.^(۴) یعنی همان عقیده ارسطو و پیروانش که ابن میمون به صورت ذیل به تلخیص آن پرداخته و اسپینوزا حتماً آن را خوانده و مورد انتقاد قرار داده است. ابن میمون می‌گوید: «ارسطو دائماً تصریح می‌کند که نبات به خاطر حیوان آفریده شده و همچنین درخصوص پاره‌ای از موجودات مخصوصاً اعضا و اندام‌های حیوان گفته است که مثلاً این عضو برای این غرض است و در نتیجه وجود غایت در امور طبیعت فیلسوفان را به ضرورت هدایت کرده، تا به مبدأ دیگری جز طبیعت معتقد شوند و این همان است که ارسطو آن را «مبدأ عقلی یا الهی» می‌نامد و این همان است که شیئی را به خاطر شیئی دیگر انجام می‌دهد.»^(۵) یعنی فعلش مغیی به غایات و معلل به اغراض است. اما اسپینوزا این گفته‌ها را باور نمی‌کند و این استدلال‌ها را قیاس به نفس می‌داند و سست می‌انگارد و می‌گوید: «تمام اینها، تنها تسری دادن اغراض شخص به افعال انسان‌های دیگر، طبیعت و خداست، که به این ترتیب طبایع دیگر را به طبیعت خود قیاس می‌کند.»^(۶) او در مقام نفی غایت و بیان علت‌گرایی و تمایل انسان‌ها به قبول نوعی غایت در طبیعت، سخنش را به صورت ذیل ادامه می‌دهد: «به علاوه چون انسان در خود و خارج از خود وسایل کثیری را می‌یابد، که وی را تا حد زیادی یاری می‌کنند تا به آنچه برایش مفید است نائل آید، مثلاً چشم‌ها که برای دیدن مفید است، دندان‌ها برای جویدن، خورشید برای روشن کردن و دریا برای پروراندن ماهی، لذا معتقد می‌شود که همه اشیاء طبیعی برای این

۱. اخلاق، همان.

۲. همراه عقله المستوفی، لیدن، مطبعة بریل، ۱۳۳۹ هـ، ص ۱۰.

 3. Wolfson, *Ibid*, p. 428.

۵. دلالة الحائرين، همان، ص ۵۰۵. ۶. اخلاق، همان.

۴. اخلاق، همان.

به وجود آمده‌اند که به وی فایده برسانند و از آنجا که می‌داند که انسان این اشیاء را نساخته، بلکه شناخته است، لذا باور می‌کند که موجود دیگری آنها را به عنوان وسائلی برای استفاده وی پدید آورده است و از آنجا که این اشیاء را همچون وسیله اعتبار می‌کند، بنابراین به نظرش ناممکن می‌نماید که آنها خودشان را آفریده باشند، لذا از مقایسه آنها با وسائلی که معمولاً برای خود فراهم می‌آورد، ناگزیر نتیجه می‌گیرد که جهان را فرمانروا یا فرمانروایانی است، با همان اختیار انسانی که همه اشیاء را برای انسان‌ها و فایده‌رساندن به آنها فراهم می‌آورند و از آنجا که از طبیعت این فرمانروایان اطلاعی ندارد، لذا به ناچار آن را با طبیعت خود قیاس می‌کند و چنین نظر می‌دهد که خدایان همه اشیاء را برای استفاده انسان فراهم می‌آورند، تا انسان در برابرشان سر تعظیم فرود آورد و به ادای احترامات فائقه بپردازد. به این دلیل است که هرکسی از پیش خود روش خاصی برای عبادت خدا اختراع کرده است، تا خدا او را بیشتر از دیگران دوست بدارد و کل طبیعت را در جهت ارضای حرص کور و طبع سیری‌ناپذیر او هدایت کند. به این ترتیب این تصور غلط به صورت یک عقیده خرافی درآمد و ریشه‌های عمیقی در اذهان دوانید و سبب شد که هرکسی با شور و شوق فراوان بکوشد تا علل غائی امور را کشف و بیان کند. اما به نظر می‌آید که کوشش برای نشان دادن اینکه طبیعت، کار عبث نمی‌کند (یعنی کاری نمی‌کند که برای انسان فایده نداشته باشد) جز به این نمی‌انجامد که طبیعت، خدایان و انسان‌ها همه مانند هم دیوانه باشند.^(۱) همچنانکه انتظار می‌رفت اسپینوزا در این مقام مسأله قدیمی وجود شر را در طبیعت که فیلسوفان پیشین با فرض وجود غایت در طبیعت و خلقت و عنایت الهی مغایر می‌دیدند مطرح می‌کند و شرور طبیعی معروف را که پیش از وی دیگران از جمله ابن میمون در کتاب دلالة الحائرین از آنها سخن به میان آورده بودند خاطر نشان می‌سازد.

ابن میمون افعال الهی را خیر محض شناخت و وجود نوعی شر را در طبیعت منافی با غایت‌مندی فعل الهی ندانست ولی این قول را که در عالم شرور بیشتر از خیرات است ناصواب و غلط انگاشت و قائلان آن را جاهل شناخت و سبب پیدایش این غلط را جهل و نادانی این جماعت به نظام کلی طبیعت و دید ناقص و تنگ‌نظری آنها تشخیص داد که آنها چون همواره تنها وجود انسان و حتی منافع شخص خود را منظور می‌دارند، لذا اگر امری برخلاف میل و منفعتشان اتفاق افتد کل وجود را قاطعانه شر می‌دانند. لذا، با لحن و نظر انتقادآمیز نوشت: «اکثر مردم در عالم شرور را بیشتر از خیرات می‌انگارند و حتی در سخنان و اشعار همه ملت‌ها این مطلب گنجانده شده است که وجود خیر در زمان عجب یعنی نادر است اما شرور کثیر و دائمی است. این فکر غلط مخصوص توده‌ها و مردم عادی نیست، بلکه کسانی هم که به زعم خود چیزی می‌دانند مرتکب این خطا شده‌اند. رازی (مقصود محمدبن زکریای رازی پزشک، عالم و فیلسوف بزرگ ایرانی و اسلامی ۲۵۱-۳۱۳) نیز در کتاب مشهورش به نام الهیات (یا علم الهی) از این

نوع هذیانات و جهالات سخن بسیار گفته از جمله نوشته است. *إن الشرَّ في الوجود أكثر من الخير*.^(۱) اسپینوزا هم در کتاب اخلاق شرور طبیعی را خاطر نشان ساخت ولی وجود آنها را مغایر با غایت مندی فعل طبیعت و عنایت الهی شناخت. اما شگفتا که او در میان راه حل های مختلفی که از سوی فیلسوفان برای مسأله شر در طبیعت ارائه شده فقط به تبیین شر طبیعی به عنوان کیفر الهی برای شر اخلاقی و یا گناه پرداخت و در مقام اعتراض نوشت که مشاهده و تجربه آن را تأیید نمی کند بلکه خلاف آن را ثابت می کند. زیرا نمونه های بسیاری مشاهده می شود که شرور و نامایمات طبیعی برای پارسیان و گناهکاران به طور یکسان اتفاق می افتد. لذا با لحنی معترضانه و منتقدانه گفت: «من از شما می خواهم ملاحظه کنید که این همه کوشش به کجا انجامیده است. در میان این همه ملایمات طبیعت نامایماتی هم دیده می شود، از قبیل طوفان ها، زلزله ها، بیماری ها و امثال آنها که گفته شده است، که پیدایش این امور اثر خشم خدایان است به مردم، به علت معصیت یا عدم اطاعت. با اینکه تجربه همیشه خلاف این را به ثبوت رسانیده و با نمونه های بی پایان نشان داده است، که حوادث خوب و بد نسبت به پارسیان و گناهکاران یکسان اتفاق می افتد، با وجود این، این خطای دیرینه در این خصوص از میان نرفته است. زیرا برای انسان اینکه امور مذکور را در میان امور دیگری که از فواید آنها نا آگاه است قرار دهد و بدین سان حالت فعلی و فطری غفلت خود را حفظ کند آسان تر از این بود که کل نظام فلسفی خود را درهم ریزد و از نو نظام دیگری بسازد. از اینجاست که بدون چون و چرا پذیرفته شد که احکام خدا بالاتر از آن است که فهم ما آن را دریابد و اگر ریاضیات که نه به غایات، بلکه به بررسی ذوات و خواص اشکال می پردازد، برای حقیقت معیار دیگری ارائه نمی داد، این عقیده یعنی عقیده به علل غائی، حقیقت را برای همیشه از تبار انسان پنهان می ساخت. گذشته از ریاضیات علل دیگری موجود است (برشمردن آنها در اینجا زاید می نماید) که انسان را متوجه این اشتباهات کلی می سازد و به شناخت راستین امور هدایت می کند».^(۲)

در مرحله دوم چهار دلیل علیه وجود غایت اقامه می کند. دلیل اول: از آنجا که غایت قصداً مقدم بر اسباب است از این رو لازم می آید که طبیعت وارونه شود. آنچه اول است در آخر و آنچه آخر است در اول قرار گیرد (شبیه آنچه ابن سینا در شفا گفته است: «لنترك أن الغاية موجودة لكل فعل، فلم جعلت علته متقدمة و هي بالحقيقة معلولة العلة كلها».)^(۳) دلیل دوم: اگر در فعل خدا غرض و غایتی باشد، آن غرض، یا در خارج است و یا در داخل او، اما در خارج از او چیزی نیست تا بدان وسیله وادار به فعل شود و اگر گفته شود غایت در داخل اوست، به این معنی غایت فعلش خود اوست و در نهایت او هم علت فاعلی فعلش است و هم علت غائی آن. این سخن نوعی نیرنگ لفظی و زبان بازی است^(۴) زیرا اگر خدا برای غرضی کار کند، بالضرورة چیزی

۱. دلالة الحائرين، ص ۴۹۶. ۲. اخلاق، همان.

۳. شفا، الهیات، چاپ مصر، همان، ص ۲۸۴.

را می‌خواهد که ذاتاً فاقد آن است، بنابراین کامل مطلق نیست و بلکه مستکمل است.^(۱) نگارنده هم می‌افزاید قول به اینکه غایت فعل خدا ذات اوست به نظر ناصواب می‌نماید زیرا غایت چیزی است که مترتب بر فعل فاعل است. لذا اگر گفته شود که غایت فعل خدا ذات اوست لازم می‌آید که ذات حق تعالی مترتب بر فعل او باشد که نامعقول است.^(۲)

دلیل سوم ناظر به نظریهٔ مدرسی عنایت و همیاری خداوند^(۳) ارتباط دارد که در قرون وسطی توسط فیلسوفان و متکلمان کلیمی، مسیحی و مسلمان مفصلاً مورد بحث بوده است. طبق این نظریه، هرچه واقع می‌شود طبق ارادهٔ خداوند و مراد اوست و برخلاف اراده او نیست. دکارت هم در موارد مختلف از آن سخن گفت و دوام و بقای هستی را منوط به عنایت الهی دانست و تصریح کرد که اگرچه جوهر مخلوق طبیعتاً تباهی‌ناپذیر است ولی اگر خداوند عنایتش را از آن دریغ فرماید معدوم خواهد شد.^(۴) اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی خود سخن دکارت را بازگو کرد، تا نشان دهد که خداوند پیوسته اشیا را در هر آنی کاملاً از نو می‌آفریند و از آن نتیجه گرفت که اشیا از خود نه قدرتی برای انجام فعلی دارند و نه قدرتی برای موجب ساختن خدا به فعلی.^(۵)

بلینبرگ در نامه‌ای^(۶) به اسپینوزا اصل دکارتی عنایت الهی را به صورت ذیل توضیح می‌دهد: طبق نظر شما خلقت و حفظ شیء امری واحد است و خداوند تنها اشیا را نمی‌سازد، بلکه آنها را وادار هم می‌سازد تا حرکات و حالات خود را ادامه دهند، یعنی عنایت به آنها دارد. بلینبرگ از این نتیجه می‌گیرد که هیچ چیزی برخلاف ارادهٔ خدا اتفاق نمی‌افتد.^(۷)

اسپینوزا در ذیل بخش اول کتاب اخلاق عنایت الهی به معنای متداول را با مثال ذیل توضیح می‌دهد و عقیده به آن را نتیجهٔ جهل و مردود می‌داند؛ چنانکه می‌نویسد: «مثلاً اگر سنگی از بامی بر سر عابری افتاد و او را کشت، به این صورت استدلال می‌کنند که سنگ برای کشتن آن کس افتاده است، زیرا اگر به ارادهٔ خدا برای کشتن او نیفتاده بود چگونه ممکن می‌شد که این حوادث متقارن اتفاقاً پدیدار شده باشند (و غالباً تعدادی از حوادث در یک زمان حادث می‌شوند). شاید شما پاسخ دهید که آن واقعه بدین جهت رخ داده است که باد در آن وقت می‌وزیده و آن کس هم از آن راه می‌گذشته است؟ اگر شما دوباره پاسخ دهید که باد به این جهت در آن وقت وزیده است که دریا روز قبل طوفانی شده و هوا نیز تا آن وقت آرام بوده و آن کس هم در خانهٔ دوستش دعوت داشته و لذا از آنجا می‌گذشته است، آنها باز خواهند پرسید — چرا که سوالاتشان را پایانی نیست — که چرا دریا متقلب شده است؟ و چرا آن کس در آن وقت به خانه

۱. همان.

۲. ر.ک هیدجی، تعلیق بر شرح منظومهٔ سبزواری، تهران، ۱۳۴۶، ص ۲۰۶.

3. Concurrence of God/ Concurus Dei

4. John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, USA, 1993, p.40.

۵. ترجمه، همان، ص ۲۴۶.

6. Correspondence of Spinoza.

7. Letter XVIII p. 141.

دوستش دعوت شده است؟ و به این صورت آنها از سؤال از علل درنگ نمی‌کنند تا بالاخره شما به اراده خدا پناه برید یعنی به پناهگاه جهل».^(۱)

چنانکه ملاحظه می‌شود گزارش کوتاهی از عقیده اشعری‌هاست که می‌گویند هر نوع حادثه‌ای با دخالت مستقیم اراده و قدرت مطلقه خداوندی حادث می‌شود. ابن‌میمون پیش از اسپینوزا آن را در دلالة الحائرين^(۲) آورده و انتقاد کرده بود. چهارمین دلیلی که اسپینوزا علیه وجود غایت اقامه کرده، ناظر به دلیلی است که قائلان به غایت از طریق ساختمان بدن انسان و تعاون‌های آلی در میان اندام‌های آن اقامه کرده‌اند. ابن‌میمون در مقام اثبات قصد و غایت در خلقت و افعال طبیعت به این دلیل تمسک جست و از نحوه ساختمان چشم یعنی رطوبات، طبقات، اعصاب و افعال آنها به نفی اتفاق و اثبات قصد در طبیعت مبادرت ورزید و چنین نتیجه گرفت که: «هو بقصد من الطبيعة ضرورة كما بين كل طيب و كل فيلسوف وليست الطبيعة ذات عقل و تدبير و هذا باجماع الفلاسفة، بل هذا التدبير صادر على رأى الفلاسفة عن مبدء عقلى و هو من فعل ذى عقل فى رأينا و هو الذى طبع هذه القوى فى كل ما توجد فيه قوة طبيعية».^(۳) اسپینوزا این دلیل را هم مبتنی بر جهل می‌داند و چنین می‌نویسد: «همین‌طور وقتی که ساختمان بدن انسان را می‌بینند مبهور می‌شوند و از آنجا که از علل این صنع ناآگاهند، به این نتیجه می‌رسند که ساختمان بدن انسان صنعت ماشینی نیست، بلکه صنع مافوق طبیعی و الهی است و به گونه‌ای ساخته شده است که عضوی به عضو دیگر آسیب نمی‌رساند».^(۴)

منابع

۱. آملی، محمدتقی، درالفوائد فى شرح غررالفرائد، تهران، بی‌تا.
۲. ابن‌سینا، شفاء، با تعلیقه ملاصدرا، تهران، ۱۳۰۳ق.
۳. همو، شفاء، چاپ مصر، افست ایران، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن عربی، انشاءالدوائر، لیدن، مطبعة بریل، ۱۳۳۹ق.
۵. ابن‌میمون، دلالة الحائرين، تحقیق دکتر حسین آتابای، آنکارا، بی‌تا.
۶. ارسطو، الطبيعة، حنین بن اسحاق، مصر، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴.
۷. همو، متافیزیک، شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۷۷.
۸. ایبجی، عضدالدین، مواقف، با شرح جرجانی، افست قم، بی‌تا.
۹. جهانگیری، محسن، احوال، آثار و آرای فرانسیس یکن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۱۰. همو، ترجمه اخلاق، اسپینوزا، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۱۱. همو، ترجمه تفکرات مابعدالطبیعی، اسپینوزا، تهران، ۱۳۸۲.
۱۲. همو، ترجمه شرح اصول فلسفی دکارت اثر اسپینوزا، تهران، ۱۳۸۲.
۱۳. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، چاپ ناصری، گراور، ۱۳۶۷ق.
۱۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، تصحیح دکتر محمدی، تهران، ۱۳۸۰.

۱۵. همو، تعلیق بر شفاء، ج ۲، چاپ تهران، ۱۳۰۳ ق.

16. Bacon, Francis, *The New Organon*, ed. Fulton H. Anderson, America 1960.
17. Conttingham, John, *A Descartes Dictionary*.
18. Descartes, Rene, *The Philosophical Works*, ed. Elizabeth S. Haldane, Cambridge 1969.
19. Spinoza, B., *Correspondence of Spinoza*, ed. A. Wolf, Great Britain 1966.
20. Spinoza, B., *Works of Spinoza (Theologico-Political Treatise)*, trans. Elwes, New York 1951.
21. Wolfson, H. A., *Crescas' Critique of Aristotle*.

دیباجه طبع دوم نقد عقل محض

امانوئل کانت؛ ترجمه غلامعلی حداد عادل

سی سال پیش از این، یعنی در سال تحصیلی ۱۳۵۳-۱۳۵۲ راقم این سطور افتخار داشت از محضر درس استاد ارجمند و معلم و مربی فرهیخته، شادروان دکتر یحیی مهدوی استفاده کند. استاد مهدوی تدریس درس‌های فلسفه دکارت، لایب نیتس، اسپینوزا و فلسفه کانت را برعهده داشت. غیر از اینجانب آقایان دکتر احمد احمدی، دکتر نصرالله پورجوادی و سلمان البدور (دانشجوی اردنی آن روز و استاد امروز دانشگاه امان) نیز در آن کلاس‌ها حضور داشتند. استاد مهدوی به جهت احترامی که برای جناب آقای دکتر کریم مجتهدی قائل بودند و علاقه‌ای که داشتند از ایشان نیز دعوت می‌کردند تا در آن کلاس حضور یابند و در درس و بحث شرکت کنند و با استاد در تدریس به‌نحوی مشارکت نمایند.

در درس فلسفه کانت که مطابق مقررات قرار بود تنها در یک نیمسال تدریس شود، ما با تلاش و تأکید مهدوی تقریباً همه کتاب نقد عقل محض و نقد عقل عملی کانت را خواندیم و علاوه بر درس کانت، «درس کار» نیز آموختیم. اندکی بعد که نوبت به انتخاب موضوع پایان‌نامه رسید، استاد مهدوی که به زبان فارسی علاقه و توجه وافر داشتند ترجمه رساله معروف پروله گومانی کانت را به این بنده پیشنهاد کردند و خود راهنمایی آن پایان‌نامه را برعهده گرفتند. ترغیب و تشویق آن مرد بزرگ انگیزه‌ای شد تا این بنده پس از انتشار کتاب تمهیدات (ترجمه پروله گومانی) ترجمه نقد عقل محض را درپیش گیرد و بخش‌هایی از آن را به انجام رساند.

اکنون که همکاران و دوستان و دانشجویان استاد گرامی، جناب آقای دکتر کریم مجتهدی به پاس خدمات علمی و فرهنگی ایشان به جامعه ایران و خصوصاً به دانشگاه تهران، جشن‌نامه‌ای برای تقدیم به ایشان فراهم آورده‌اند ترجمه «دیباجه طبع دوم» کتاب نقد عقل محض را با یادآوری خاطرات خوش آن محضر درس، برای درج در آن جشن‌نامه به حضور استاد تقدیم می‌نمایم و از خداوند بزرگ برای استاد مهدوی شادی روح و آمرزش روان و برای استاد دکتر مجتهدی که ادب درس و ادب نفس را توأمان دارند، سلامت و طول عمر مسئلت می‌کنم.

اینکه آیا کاری که با معرفت‌های متعلق به حوزه عقل صورت می‌گیرد در مسیر مطمئن یک علم پیش می‌رود یا نه، امری است که به آسانی با توفیقی که برای آن حاصل شده قابل ارزیابی و تشخیص است. اگر چنان باشد که علمی با وجود مقدمات و تمهیدات فراوان به محض آنکه به مقصود نزدیک شود گرفتار توقف گردد، یا برای نیل به مقصود غالباً مجبور شود عقب‌گرد کند و راه تازه‌ای در پیش گیرد؛ یا اینکه دستیابی به وحدت نظر را برای جماعات مختلفی که می‌خواهند راهی برای وصول به مقصد مشترک خود پیدا کنند ناممکن سازد؛ در این صورت می‌توان مطمئن شد که چنان مطالعه‌ای کاری است صرفاً کورکورانه که هنوز از ورود به مسیر مطمئن علم، بسی فاصله دارد و اگر بتوان راهی برای آن جاده گشود این خود خدمتی در حق عقل خواهد بود، ولو آنکه ناچار شویم بسیاری از چیزهایی را که پیش از این، بدون تحقیق و تأمل، در شمار غایات و مقاصد محسوب کرده بودیم بیهوده بدانیم و به کناری نهیم.

گواه اینکه منطق از دیرباز در این مسیر مطمئن به پیش رفته است — اگر از اصلاحاتی از قبیل حذف بعضی جزئیات غیرلازم و یا ایجاد وضوح بیشتر در بیان مطالب که بیشتر ناشی از نکته‌سنجی و توجه به ظرائف است تا اتقان آن علم، بگذریم — این است که از زمان ارسطو تاکنون مجبور نبوده حتی یک قدم به عقب برگردد. درخصوص منطق آنچه از این هم بیشتر جالب توجه است این است که این علم تاکنون قادر نبوده یک قدم هم به پیش برود و لذا از مجموع ظواهر چنین برمی‌آید که به پایان رسیده و کامل شده است. اگر بعضی متجددان به فکر افتاده‌اند تا منطق را با افزودن فصولی از روانشناسی در باب قوای معرفتی گوناگون ما (از قبیل قوه خیال یا قوه حدس) یا فصولی از مابعدالطبیعه در باب منشأ معرفت یا اختلافات انواع مختلف یقین به تبع انواع مختلف متعلق معرفت (از قبیل ایده‌آلیسم و شکاکیت و غیره یا فصولی از انسان‌شناسی در باب پیشداوری ما (نسبت به علل و علاج آنها) بسط و گسترش دهند، این ناشی از جهل آنان به ماهیت خاص این علم است و بس. به هم ریختن مرزهای علوم پیشرفت نیست، بلکه انحراف است؛ آنچه مرزهای منطق را با دقت کامل معین کرده این حقیقت است که منطق چیزی بجز علمی که در آن قواعد صوری فکر، کلاً، به نحو جامع و مانع بیان و به دقت اثبات می‌شود، نیست (خواه این فکر تجربی باشد یا پیشینی، منشأ یا متعلق آن هم هرچه می‌خواهد باشد، موانع موجود در اذهان ما هم چه عارضی باشد و چه طبیعی).

منطق باید فقط سپاسگزار حدود خود باشد، که این همه توفیق به برکت آن حاصل شده، چراکه خود از این رو دلیل موجهی برای انتزاع از همه متعلقات معرفت و انواع تمایزات میان آنها کسب کرده و در واقع مجبور به انتزاع شده است و بنابراین، فاهمه، در منطق جز با خود و صورت خود با چیز دیگری سروکار ندارد. البته برای عقل، آنجا که مجبور نباشد، فقط به خود مشغول باشد بلکه ناگزیر از بحث در اعیان و متعلقات نیز شود، قدم نهادن به مسیر مطمئن علم، طبعاً بسی دشوارتر است؛ منطق که در حکم دانشی مقدماتی است، صرفاً به منزله دهلیزی برای [ورود به] سایر علوم است؛ اما وقتی نوبت به کسب آگاهی و اطلاع می‌رسد، هرچند منطق را به

واقع می‌توان در صدور حکم در باب آنها، از پیش مفروض گرفت، با این حال کسب آن آگاهی‌ها می‌باید از طریق علوم به معنی خاص و عینی این کلمه، صورت پذیرد.

در این علوم هر جا که قرار است پای عقل در میان باشد، می‌باید چیزی باشد که در آنها به صورت پیشینی شناخته آید و رابطه این شناخت با متعلق خود می‌تواند به یکی از این دو طریق باشد، یا اینکه صرفاً به متعلق و مفهوم آن (که خود می‌باید از جای دیگری آمده باشد) تعیین ببخشد یا اینکه علاوه بر آن، به متعلق خود فعلیت نیز ببخشد. نوع اول معرفت نظری و نوع دوم معرفت عملی عقل است. بخش محض هر دو معرفت، یعنی آن بخش که در آن عقل متعلق خود را کلاً به نحو پیشینی متعین می‌سازد، می‌باید یکسره توسط خود عقل بیان شود، خواه محتوای آن کم باشد یا زیاد و آن بخش که از سایر منابع کسب می‌شود نباید با آن مخلوط شود؛ زیرا آن کس که هر چه را به دست می‌آورد چشم بسته خرج می‌کند و وقتی به تنگی معیشت دچار می‌شود نمی‌تواند آن بخش از درآمد را که برای مخارج کافی است از بخشی که می‌باید حذف شود جدا کند، فاقد تدبیر اقتصادی است.

ریاضیات و فیزیک دو معرفت نظری عقل‌اند که قرار است متعلقات خود را به نحو پیشینی متعین سازند، ریاضیات به شیوه‌ای کاملاً محض و فیزیک دست کم تاحدی محض، چون غیر از عقل از ضوابط منابع معرفتی دیگری نیز تبعیت می‌کند.

ریاضیات از قدیم‌ترین روزگاری که تاریخ عقل آدمی بدان می‌رسد در میان یونانیان، آن مردم درخور تحسین، در مسیر مطمئن علم گام نهاده بود. با این حال نباید تصور کرد که پیدا کردن این شاهراه برای ریاضیات و یا گشودن آن به دست خود او، به اندازه منطق — که در آن، عقل ناچار فقط با خود سروکار دارد — آسان بوده است؛ بلکه من معتقدم که ریاضیات روزگار درازی (عمدتاً در میان مصریان) در حال حرکت کورکورانه رها شده بود و تحول آن را باید ناشی از انقلابی دانست که در اثر نفس مبارک مردی پیدا آمد که با سعی و کوشش خود سبب شد تا راه آینده ریاضیات از آن پس دیگر گم نشود و مسیر مطمئن علم تا ابد و تا بی‌نهایت به روی آن گشوده گردد. تاریخ این تحولی که در شیوه فکر کردن روی داده، که البته از کشف گذرگاه دماغه امپدینیک بسیار مهمتر بوده و نیز سرگذشت فرد خوشبختی که آن را پدید آورده، برای ما باقی نمانده است. اما از حکایاتی که توسط دیوجنس لائرتیوس به دست ما رسیده و در آنها نام مخترعان مشهور کوچکترین اجزاء براهین هندسی و حتی براهینی که به تصدیق عموم نیازی به اثبات ندارد، ذکر شده، معلوم می‌شود که خاطره تحولی که با کشف نخستین گام‌های این راه جدید به ظهور رسیده می‌بایست در نظر ریاضیدانان فوق‌العاده مهم بوده باشد که به فراموشی سپرده نشده است. بر [ذهن] نخستین کسی که مثلث متساوی‌الساقین را به برهان درآورد، (گیرم نامش «تالس» بود یا هر نام دیگر) نور تازه‌ای تابیده بود. زیرا او دریافت که کاری که باید بکند این نیست که رد آنچه را که در این شکل می‌بیند و یا حتی رد صرف مفهوم آن را بگیرد و از آنجا به خواص آن شکل پی برد، بلکه وی ناگزیر است آن خواص را از آنچه خود در شیء به تصور درمی‌آورد و (از طریق

برساختن آن در ذهن) برحسب مفاهیم پیشینی عرضه می‌کند، تولید کند و برای آنکه به امری علم قطعی پیشینی حاصل کند ناگزیر است به آن هیچ چیز نسبت ندهد مگر آن نتایجی که بالضروره از آنچه خود وی برطبق مفهوم آن در آن نهاده حاصل می‌شود.

پیدا کردن شاهراه علم در علوم طبیعی خیلی بیشتر طول کشید، زیرا تنها همین یک قرن و نیم پیش بود که فرانسیس بیکن هوشمند با پیشنهاد خود هم تاحدی سبب این اکتشاف شد و هم تاحدی بدان، که در آن زمان به راه افتاده بود، تحرک بخشید؛ اکتشافی که توضیح آن نیز تنها از طریق یک انقلاب ناگهانی در شیوه تفکر میسر است. من در این جا علوم طبیعی را صرفاً از آن حیث که بر اصول تجربی مبتنی است، در نظر می‌آورم.

هنگامی که گالیله گلوله‌هایی را که وزن آنها را خود وی انتخاب کرده بود از سطح شیب‌دار به پایین غلتاند، یا وقتی توریچلی کاری کرد که هوا وزنی را تحمل کند که وی از قبل برابری آن را با وزن ستون معینی از آب معلوم کرده بود، یا آنگاه که مدتی بعد، اشتال، ابتدا با زدودن چیزی و دوباره با افزودن آن، فلزات را به آهک مبدل کرد و بار دیگر آهک را به صورت فلز درآورد،^(۱) نوری سپیده دم همه کسانی را که به مطالعه طبیعت اشتغال داشتند، روشن کرد. آنان بدین نکته پی بردند که عقل تنها می‌تواند در امری بصیرت حاصل کند که خود آن را برطبق طراحی خود، ایجاد کرده باشد و دریافتند که عقل می‌باید به راهنمایی احکام خود، برطبق قوانین ثابت به پیش رود و طبیعت را وادار سازد تا به سؤالات او پاسخ دهد، نه اینکه اجازه دهد تا طبیعت، حرکات خود را با ریسمان‌هایی که به پای عقل می‌بندد هدایت کند، زیرا در غیر این صورت، از مشاهدات اتفاقی، که برطبق هیچ نقشه از پیش طراحی شده‌ای صورت نگرفته، هرگز یک قانون ضروری، که همان چیزی است که عقل در پی آن و محتاج بدان است، به هم نمی‌رسد. عقل برای آنکه از طبیعت چیزی بیاموزد، می‌باید در رهیافت به سوی طبیعت، اصول خود را که وفاق و همسازی میان نمودارها تنها برطبق آنها، قانون محسوب می‌شود در یک دست گیرد و تجربه‌هایی را که برطبق همین اصول ترتیب داده، در دست دیگر، لکن در مقام آموختن از طبیعت، نباید چونان شاگردی باشد که هرچه را که معلم از او می‌پرسد جواب می‌دهد، بلکه باید همچون یک قاضی رسمی عمل کند که شاهدان را وادار می‌سازد تا به سؤالاتی که او طرح می‌کند، پاسخ دهند. از این قرار، حتی فیزیک نیز انقلاب پربرکتی را که در آن از حیث شیوه تفکر حاصل شده، مدیون این بارقه است که عقل آنچه را که نمی‌تواند از خود بیاموزد و ناچار است از طبیعت فراگیرد می‌باید برطبق آنچه خود در طبیعت قرارداد، در آن جستجو کند (نه آنکه آن را صرفاً به طبیعت نسبت دهد). چنین بود که علوم طبیعی نخستین بار پس از قرن‌ها سرگردانی به مسیر مطمئن علم کشیده شد. مابعدالطبیعه، که کلاً یک معرفت نظری مستقل عقلانی است و خود را به کلی برتر از هرگونه

۱. در اینجا من درصدد آن نیستم که خط تاریخ روش آزمایشگری را که نخستین سرچشمه‌های آن نیز دقیقاً معلوم نیست، دنبال کنم.

آموزش حاصل از تجربه قرار می‌دهد و معرفتی است که از صرف مفاهیم عاید می‌شود (ونه مانند ریاضیات از اعمال مفاهیم بر شهود)، و [در آن] عقل بدین اعتبار شاگرد خویش محسوب می‌شود، هرچند از سایر علوم کهنسال‌تر است و حتی اگر توحشی ویرانگر همه علوم دیگر را فروبلعد، همچنان باقی خواهد ماند، تاکنون چندان بخت یار نبوده که بتواند به مسیر مطمئن علم پای نهد؛ چراکه عقل در آن دائماً فرو می‌ماند، حتی در آن هنگام که (به زعم خود) مدعی داشتن بصیرت پیشینی در قوانینی می‌شود که عادی‌ترین تجربه‌ها هم بر صحت آن قوانین گواهی می‌دهند. در مابعدالطبیعه ما مجبوریم به دفعات بی‌شمار از راهی که طی کرده‌ایم به عقب برگردیم، زیرا می‌فهمیم که ما را بدانجا که دلخواه ماست رهنمون نمی‌شود و از دستیابی به اتفاق نظر در اظهارات طرفداران خود به اندازه‌ای دور است که گویی یک میدان جنگ است و فی‌الواقع میدانی است که به نظر می‌رسد مخصوصاً برای امتحان زور افراد در یک جنگ ساختگی آماده شده است؛ در این میدان جنگ، هیچ جنگجویی تاکنون حتی یک وجب زمین به چنگ نیاورده و قادر نبوده مالک دائمی پیروزی خویش باشد. بنابراین حرکت مابعدالطبیعه تاکنون، بی‌گمان حرکتی کورکورانه بوده و بدتر از آن اینکه، این حرکت کورکورانه را در میان مفاهیم صرف انجام داده است.

حال باید دید چرا مسیر مطمئن علم تاکنون در اینجا پیدا نشده است؟ مبدا چنین چیزی محال باشد؟ [اگر محال است] پس چرا طبیعت عقل ما را به تلاشی دائم برای یافتن چنین راهی مبتلا کرده، چنانکه گویی این کار یکی از مهمترین دغدغه‌های آن است؟ وانگهی به استناد کدامین دلیل می‌توانیم به عقل خود اعتماد داشته باشیم و حال آنکه عقل در بخشی بسیار مهم از [حوزه] اشتیاق ما به معرفت، نه تنها ما را معطل می‌گذارد، بلکه حتی با وعده‌های دروغین فرییمان می‌دهد و سرانجام نیز به ما خیانت می‌کند؟ یا اگر این راه تاکنون خود را از ما نهان داشته، بنا به کدام قرائن می‌توانیم امیدوار باشیم که اگر از نو کوششی آغاز کنیم بیش از آنان که پیش از ما تلاش کرده‌اند از مساعدت بخت برخوردار خواهیم بود؟

من تصور می‌کنم می‌توانیم به ریاضیات و علوم طبیعی که امروزه در اثر یک انقلاب ناگهانی چنین وضعی پیدا کرده‌اند به‌عنوان دو نمونه قابل ملاحظه توجه کنیم و درخصوص آن نکته اساسی که در تغییر شیوه‌های تفکر منشأ این همه برکت در این دو علم شده، قدری تأمل نماییم و دست کم درحد یک تجربه تا آنجا که مشابهت این علوم با مابعدالطبیعه — به اعتبار اینکه همه مصادیق معرفت عقلی هستند، اجازه می‌دهد — از آن نکته تقلید کنیم. تا به حال فرض بر آن بوده است که معرفت ما، کلاً می‌باید بر اشیاء منطبق شود؛ اما با چنین پیش فرضی هرگونه تلاش برای کسب نوعی آگاهی پیشینی از طریق مفاهیم در باب اشیاء که به افزایش معرفت ما بینجامد بی‌نتیجه مانده است. بنابراین خوب است یک بار هم آزمایش کنیم که آیا اگر فرض کنیم اشیاء می‌باید بر معرفت ما منطبق شوند در [حل] معضلات مابعدالطبیعه پیشرفت نخواهیم کرد و آیا چنین فرضی با امکان آن معرفت پیشینی از اشیاء که مطلوب ماست و می‌خواهد درباره اشیاء

پیش از آنکه بر ما معلوم شوند بنایی بگذارد سازگارتر نیست؟ این شبیه همان افکار اولیه کوپرنیک است که وقتی دید با فرض گردش اجرام سماوی به دور ناظر در تبیین حرکات آسمانی توفیقی حاصل نمی‌کند سعی کرد ببیند آیا اگر فرض کند ناظر در گردش است و ستارگان ساکن، موفقیت بیشتری به دست نخواهد آورد. حال گوئیم در مابعدالطبیعه نیز در باب **شهود** اشیاء می‌توانیم شبیه همین فرض را آزمایش کنیم. اگر قرار باشد شهود بر خصوصیات اشیاء منطبق شود من نمی‌توانم بفهمم که چگونه می‌توان به نحو پیشینی چیزی در باب اشیاء دانست، اما اگر اشیاء از آن حیث که متعلق حواس هستند) بر خصوصیات قوه شهود ما منطبق شوند، در آن صورت برای من تصور چنین امکانی به خوبی میسر است. اما از آنجا که اگر قرار باشد شهودات به معرفت بدل شوند، من نمی‌توانم در حد شهودات متوقف بمانم، بلکه می‌باید آنها را به عنوان تمثالات به امری که متعلق آنها باشد ارجاع دهم و این متعلق را به توسط آنها متعین سازم، در این حال من یا می‌توانم فرض کنم که آن مفاهیم که این تعین را به وسیله آنها حاصل می‌کنم، خود بر اشیاء منطبق می‌شوند که در این صورت یک بار دیگر گرفتار همان مشکل می‌شوم که چگونه می‌توان به نحو پیشینی چیزی در باب آنها دانست؛ و یا اینکه می‌توانم فرض کنم که اشیاء یا به عبارت دیگر تجربه که معرفت اشیاء (از آن حیث که معلوم ما هستند) تنها در آن حاصل تواند شد، بر آن مفاهیم منطبق می‌شود، که در این صورت بی‌درنگ راه سهل تری برای رهایی از آن مشکل پیدا می‌کنیم، زیرا تجربه، خود نوعی است از معرفت که مستلزم فهم است و می‌باید قواعد آن را از پیش و قبل از آنکه اشیاء بر من معلوم شوند، در خود مفروض بگیرم، و در نتیجه پیشینی بدانم، قواعدی که به صورت پیشینی در مفاهیم ظاهر می‌شوند و همه متعلقات تجربه می‌باید ضرورتاً بر آنها منطبق شوند و با آنها سازگار باشند. اما در باب اشیایی که صرفاً توسط عقل به تصور درمی‌آیند و لاجرم ضروری هم هستند اما (دست کم از آن حیث که در عقل به تصور می‌آیند) هرگز به هیچ تجربه‌ای در نخواهند آمد، تلاش برای به تصور درآوردن آنها (که می‌باید قابل تصور هم باشند)، خود محکی عالی به دست می‌دهد برای [سنجش] همین تغییری که ما در باب شیوه تفکر فرض کرده‌ایم یعنی اینکه ما تنها به اموری از اشیاء معرفت پیشینی می‌توانیم داشت که خود در اشیاء نهاده باشیم.^(۱)

۱. این روش که از روش کسانی که به مطالعه طبیعت اشتغال دارند اقتباس شده، عبارت است از: جستجوی عناصر عقل محض در امری که از طریق آزمایش به رد و قبول تن درمی‌دهد. اما قضایای عقل محض، به ویژه آنگاه که از مرزهای تجربه ممکن فراتر می‌روند به هیچ آزمونی به وسیله آزمایش [آن قضایا] با متعلقات (objects) خود (چنانکه در علوم طبیعی معمول است) تن در نمی‌دهند؛ بنابراین آزمایش تنها وقتی امکان‌پذیر خواهد بود که ما مفاهیم و اصولی را که پیشینی فرض می‌کنیم چنان ترتیب دهیم که یک دسته متعلقات واحد را بتوان از دو لحاظ مورد ملاحظه قرار داد، از یک لحاظ به عنوان متعلقات حواس و فاهمه در تجربه و از لحاظ دیگر به عنوان متعلقاتی که صرفاً در عقل جدا [از تجربه] که می‌کوشد تا از مرزهای تجربه فراتر رود، به عقل درمی‌آید. در این حال اگر معلوم شود که با ملاحظه اشیاء از هر دو لحاظ، سازگاری وفاق با اصل عقل محض حاصل می‌شود، اما با ملاحظه آنها تنها از یک لحاظ، عقل به صورتی اجتناب‌ناپذیر با خود به تعارض می‌افتد، در آن صورت می‌باید گفت که آزمایش بر صحت این تفکیک [به دو لحاظ] صحه گذاشته و آن را تأیید کرده است.

این آزمایش هرچه بخواهیم موفقیت‌آمیز خواهد بود و به بخش اول مابعدالطبیعه یعنی بخش مربوط به آن مفاهیم پیشینی که اشیاء متناظر متناسب با آنها را می‌توان در تجربه معلوم ساخت، نوید راه یافتن به مسیر مطمئن علم را می‌دهد. زیرا با این تغییر که ما در شیوه تفکر خود داده‌ایم به آسانی می‌توانیم امکان یک معرفت پیشینی را تبیین کنیم و مهمتر از آن در اثبات قوانینی که بنیاد پیشینی طبیعت به‌عنوان حاصل جمع متعلقات تجربه، محسوب می‌شوند براهینی رضایت‌بخش به دست دهیم و این هر دو برحسب شیوه تفکر قبلی ما [البته] ناممکن بود. اما از این استنتاج و تبیینی که از قوه حصول معرفت پیشینی خود در بخش اول مابعدالطبیعه به دست می‌دهیم، نتیجه‌ای بس غریب سر برمی‌آورد، نتیجه‌ای که بالنسبه به کل آن غرض و غایتی که در بخش دوم مابعدالطبیعه مطرح نظر است سخت زیانبار می‌نماید و آن همانا این است که ما را هرگز توان رفتن به فراسوی مرزهای تجربه، یعنی همان چیزی که دقیقاً مهمترین وظیفه این علم است، نیست. اما اینجا جای همان آزمایشی است که ما را قادر می‌سازد تا درستی نتیجه نخستین ارزیابی از معرفت عقلانی پیشینی خود را بیازماییم و آن این نکته است که این معرفت فقط نمودارها را دربرمی‌گیرد و شیء فی‌نفسه را به‌صورت امری که برای خود واقعیت دارد اما برای ما ناشناخته می‌ماند، وامی‌گذارد. زیرا آنچه بالضروره ما را به فراتر از مرزهای تجربه و فراتر از همه نمودارها می‌راند، امر نامشروط است که عقل ضرورتاً و حقاً آن را برای هر آنچه مشروط است، در اشیاء فی‌نفسه طلب می‌کند و لذا در پی یافتن سلسله امور نامشروط، به‌عنوان امری کامل شده، برمی‌آید. حال گوییم اگر ما بدین نکته پی بریم که با این فرض که معرفت ما از تجربه، با اعیان (objects) به‌عنوان اشیاء فی‌نفسه منطبق می‌شود، در آن صورت امر نامشروط را نمی‌توان بدون تناقض درک کرد ولیکن اگر برعکس، فرض کنیم که تمثالات اشیاء بدان صورت که بر ما معلوم می‌شوند، با این اشیاء، چنانکه فی‌نفسه هستند، انطباق ندارد، بلکه در عوض این اعیان هستند که به‌عنوان نمودار بر نحوه تمثل ما، منطبق می‌شوند، در آن صورت تناقض برطرف می‌شود و نتیجتاً امر نامشروط، نمی‌باید در اشیاء به آن صورت که ما آنها را می‌شناسیم (یعنی بدان نحو که بر ما معلوم می‌شوند) حضور داشته باشد، بلکه در اشیاء، از آن حیث که آنها را نمی‌شناسیم، یعنی به‌عنوان اشیاء فی‌نفسه حضور دارد، در آن صورت بر ما ثابت خواهد شد که آنچه ما در بدو امر، تنها به‌عنوان یک آزمایش فرض کرده‌ایم، بنیادی محکم دارد.^(۱) اما وقتی پیشاپیش عقل نظری از عرصه ماوراء محسوسات نفی شود، آنچه هنوز برعهده ما می‌ماند این است که امتحان کنیم آیا در [میان] داده‌های عملی عقل داده‌هایی وجود ندارد که به آن مفهوم

۱. این آزمایش عقل محض با آنچه شیمیدانان گاهی آن را آزمایش احیاء و یا به نحو عام‌تری، عمل ترکیب می‌نامند، وجه اشتراک بسیار دارد. اصحاب مابعدالطبیعه با تحلیل خود، معرفت پیشینی محض را به دو جزء کلی مغایر هم تفکیک کردند، که یکی [معرفت به] اشیاء به‌عنوان نمودار و دیگری به‌عنوان شیء فی‌نفسه است. هماهنگ با تصور عقلی ضروری از امر نامشروط، آنان این دو بخش را بار دیگر در دیالکتیک به هم می‌پیوندند و درمی‌یابند که این هماهنگی، جز از رهگذر آن تفکیک قابل حصول نیست و این خود بدین معناست که آن تفکیک، درست بوده است.

عقلانی متعالی از امر نامشروط تعین بخشد، به نحوی که از مرزهای هرگونه تجربه ممکن فراتر رود و در انطباق با خواسته‌های مابعدالطبیعه — که همانا معرفتی پیشینی و ممکن است — باشد و در عین حال فقط پایگاه و جایگاه عملی داشته باشد. با چنین اقدامی، عقل نظری دست کم برای چنین توسعه‌ای جا باز می‌کند ولو آنکه ناچار شود آن را خالی رها کند؛ و دست ما باز خواهد بود و در واقع عقل از ما دعوت خواهد کرد تا آن جای خالی را، اگر بتوانیم، با داده‌های عملی عقل پرکنیم.^(۱)

حال گوییم غرض از این نقد عقل نظری محض عبارت است از کوشش برای ایجاد دگرگونی در روند مرسوم در مابعدالطبیعه و برپا کردن انقلابی کامل در آن مطابق الگویی که هندسه‌دانان و دانشمندان علوم طبیعی به دست داده‌اند. نقد عقل، رساله‌ای است در باب روش و نه کتابی حاوی نظام خود علم مابعدالطبیعه، اما فهرست کاملی از رئوس مطالب علم مابعدالطبیعه را، چه از حیث مرزهای آن و چه از حیث ساختار کامل درونی‌اش، عرضه می‌کند، چراکه خصوصیت عقل نظری محض این است که می‌تواند و می‌باید ظرفیت خود را برحسب شیوه‌های مختلفی که برای انتخاب متعلقات (objects) تفکر خود برمی‌گزیند اندازه بگیرد و همچنین راه‌های فراوانی که مسائل را برحسب آنها برای خود مطرح می‌کند کاملاً استقصا کند تا طرح مقدماتی کل نظام مابعدالطبیعه را فهرست‌وار ترسیم کند، زیرا بالنسبه به مطلب اول [باید گفت] در معرفت پیشینی، به‌جز آنچه فاعل تفکر از خود بیرون می‌دهد هیچ چیز نمی‌توان به اعیان نسبت داد و بالنسبه به مطلب دوم [باید گفت] عقل نظری محض، از لحاظ اصول معرفت، کل واحدی است که به کلی مستقل و قائم به ذات است و در آن مانند یک پیکر انداموار، هر جزء برای همه اجزاء و همه اجزاء برای یک جزء وجود دارد و هیچ اصلی را نمی‌توان از حیث یک رابطه متیقن دانست مگر آنه همزمان آن اصل را بالنسبه به رابطه‌ای که از جمیع جهات با کل موارد استفاده از عقل محض دارد در نظر گرفت. اما مابعدالطبیعه، علاوه بر این، از بخت کم‌نظیری برخوردار است که نصیب هیچ علم عقلانی دیگری که با اعیان سروکار دارد نشده (زیرا منطق تنها با صورت فکر، به‌طور کلی سروکار دارد) و آن این است که اگر با این نقد به مسیر مطمئن علم راه یابد می‌تواند کل قلمرو و معرفت‌های متعلق به خود را دربرگیرد و بدینسان کار خود را به کمال رساند و آن را چونان شالوده‌ای بنیادی که هرگز فزونی نمی‌پذیرد برای آیندگان به جای نهد و این از آن‌روست

۱. به‌طریقی مشابه، قوانین اصلی حرکت اجرام سماوی، آنچه را که کوپرنیک ابتدائاً فقط یک فرضیه محسوب کرده بود با قطعیت به اثبات رساند و در عین حال نیروی نامرئی (جاذبه نیوتنی) را — که عالم را به هم متصل می‌سازد، و اگر کوپرنیک جرأت نکرده بود تا به طریزی صحیح و البته متضاد با حواس حرکات مشهود را نه در اشیاء سماوی بلکه در ناظر آن اشیاء بجوید آن نیرو تا به ابدا نامکشف می‌ماند — نیز اثبات کرد. در این دیباچه من آن دگرگونی در نحوه ادراک را که در نقادی مطرح شده صرفاً به صورت یک فرضیه مشابه همان فرضیه [کوپرنیک] پیشنهاد کرده‌ام، صرفاً به این منظور که توجه ما به کوشش‌های اولیه مصروف در راه چنین تحوولی — که البته همواره جنبه فرضیه خواهند داشت — جلب شود، هرچند در خود کتاب [آن دگرگونی] نه به‌صورت فرضیه، بلکه به نحو قطعی براساس ماهیت تمثلی که از مکان و زمان داریم و برپایه مفاهیم اولیه فاهمه، به اثبات خواهد رسید.

که جز با اصول و محدودیت‌های حاکم بر استفاده از آنها، که آن هم با همان اصول تعیین می‌شود، سروکاری ندارد. لذا مابعدالطبیعه به عنوان یک علم بنیادی موظف نیز هست که به این تمامیت نائل شود و ما می‌باید قادر باشیم در حق آن بگوییم: «اگر کار دیگری هست که می‌باید بشود، پس باید گفت کاری نشده است.»^(۱)

اکنون جا دارد بپرسیم این گنج که می‌خواهیم به آیندگان واگذاریم یعنی همان مابعدالطبیعه‌ای که توسط نقادی پالایش شده و از این طریق به وضعی ثابت ولایتیغیر درآمده چگونه گنجی است؟ با یک نظر اجمالی و گذرا ممکن است گفته شود فایده آن تنها سلبی است و به ما می‌آموزد که هرگز با عقل نظری فراتر از مرزهای تجربه قدم نگذاریم؛ و فی الواقع نخستین فایده آن نیز همین است. اما دیری نخواهد گذشت که این فایده به امری مثبت بدل می‌شود و آن هنگامی است که می‌فهمیم اصولی که عقل نظری به مدد آنها به فراتر از مرزهای تجربه دست می‌یازد در حقیقت استفاده از عقل را *وسعت* نمی‌بخشد بلکه در عوض، چون نیک بنگریم، قهراً به این نتیجه خواهیم رسید که آن را *محدودتر* خواهند کرد و خطرشان این است که مرزهای حساسیت را — که این اصول فی الواقع به آن تعلق دارد — به همه جا گسترش می‌دهند تا بدان حد که حتی جا را برای استفاده از عقل (عملی) محض نیز تنگ می‌کنند. بنابراین، نقدی که استفاده نظری از عقل را محدود سازد، مسلماً از این حیث، سلبی است، اما بدان علت که درعین حال، مانعی را که استفاده عملی از عقل را محدود و بلکه منسوخ می‌سازد، از سر راه برمی‌دارد مثبت نیز هست و کاربردی پس مهم دارد به شرط آنکه قبول کنیم که برای عقل محض، کاربردی مطلقاً ضروری (که همان استفاده اخلاقی از آن است) وجود دارد که در آن عقل، ناگزیر از مرزهای حساسیت فراتر می‌رود بی‌آنکه به مساعدت عقل نظری نیازی داشته باشد، البته می‌باید از هرگونه عکس‌العملی از جانب آن در امان ماند تا با خود دچار تناقض نگردد. انکار مثبت بودن فایده این خدمت نقادی درست مثل این است که گفته شود پلیس هیچ فایده مثبتی ندارد زیرا کارش عمدتاً جلوگیری از تعدی شهروندان است تا از یکدیگر خوف و هراسی نداشته باشند و هرکس بتواند در صلح و سلامت مشغول کار خود باشد. در بخش تحلیلی نقد عقل ثابت شده است که زمان و مکان، فقط صورت‌های شهود حسی‌اند و بنابراین شرط وجود اشیاء به عنوان نمودارند، علاوه بر این ثابت شده که ما هیچ مفهومی از فاهمه و لذا هیچ بن‌مایه‌ای برای شناخت اشیاء نداریم مگر آنکه شهودی متناظر با آن مفهوم به دست داده شده باشد، و بالتجیه، از هیچ متعلقی از معرفت به عنوان شیء فی‌نفسه، نمی‌توانیم شناختی داشته باشیم بلکه تنها متعلق شهود حسی، یعنی آنچه را که نمودار است، می‌توانیم شناخت؛ از اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که معرفت نظری ممکن عقل، کلاً محدود در متعلقات تجربه است. مع الوصف می‌باید بدین نکته نیز توجه داشت که حتی آن‌گاه که ما نتوانیم همین متعلقات را به عنوان شیء فی‌نفسه

بشناسیم، دست‌کم می‌باید بتوانیم آنها را فکراً درک کنیم،^(۱) زیرا در غیر این صورت، این قضیه محال نتیجه خواهد شد که نموداری وجود دارد بی‌آنکه چیزی باشد که نمودار شده باشد. حال گوئیم اگر چنین فرض کنیم که آن تمایز میان اشیاء به‌عنوان متعلق تجربه و همان اشیاء به‌عنوان شیء فی‌نفسه، که لازمه نقادی ماست، اصولاً وجود نداشت در آن صورت همه اشیاء، به‌طور کلی، به‌عنوان علل فاعلی، تابع اصل علیت و بالتجیه تابع آن سازوکاری از طبیعت بودند که به علیت وجوب می‌بخشد. من نمی‌توانم بدون فروافتادن در یک تناقض آشکار، در باب یک شیء واحد، مثلاً نفس آدمی، قائل شوم که هم اراده‌ای آزاد داشته باشد و هم در عین حال تابع ضرورت طبیعی باشد، یعنی آزاد نباشد و این بدان سبب است که من در هر دو قضیه نفس را به یک معنی واحد گرفته‌ام که همانا شیء به‌طور کلی (یعنی شیء فی‌نفسه) است و بدون نقادی قبلی، من چاره‌ای جز این نخواهم داشت. اما اگر نقادی در تعلیم این نکته که شیء را می‌باید به معنایی دوگانه، یعنی به‌عنوان نمودار و به‌عنوان شیء فی‌نفسه در نظر گرفت، خطا نکرده باشد و اگر استنتاجی که از مفاهیم محض فاهمه به‌عمل آورده صحیح باشد و از آنجا چنین نتیجه شود که اصل علیت فقط بر اشیاء در معنای اول، یعنی به اعتبار آنکه متعلق تجربه هستند، اطلاق می‌شود و اشیاء در معنای دوم تابع آن اصل نیستند، در آن صورت بی‌آنکه تناقضی روی دهد می‌توان گفت که همان اراده واحد، در [قلمرو] نمودار (یعنی در افعال مشهود)، بالضروره تابع قوانین طبیعت است و بالتجیه در این محدوده آزاد نیست و از سوی دیگر از آن حیث که به یک شیء فی‌نفسه تعلق دارد، تابع آن قانون نیست و بالتجیه آزاد است. لیکن، اگرچه من نمی‌توانم نفس خود را، در معنای دوم، از طریق عقل نظری (و به طریق اولی مشاهده تجربی) بشناسم و در نتیجه نمی‌توانم اختیار را به‌عنوان خصوصیتی از موجودی که به آن در عالم حواس آثاری نسبت می‌دهم، بشناسم، چرا که در آن صورت ناچارم چنین موجودی را به‌عنوان امری موجب و درعین حال نه موجب در زمان (که امری است محال، زیرا نمی‌توانم مفهومی را که دارم با هیچ شهودی تأیید کنم) بشناسم، مع الوصف می‌توانم اختیار را نزد خود تعقل کنم، بدین معنی که دست‌کم، تمثل آن، به خودی خود، متضمن هیچ تناقضی نیست، البته مادام که تمایز نقادانه‌ای که ما میان دو نحو تمثل (محسوس و معقول) قائل شده‌ایم، همراه با محدودیت حاصل از آن تمایز در مفاهیم محض فاهمه و بالتبع در اصول ناشی از آن مفاهیم، حکمفرما شناخته شود. اکنون، فرض کنید اخلاق ضرورتاً مستلزم اختیار (به دقیق‌ترین معنی این کلمه) به‌عنوان خصوصیتی از اراده‌ما

۱. شناختن هرچیز مستلزم آن است که بتوانم امکان آن را به اثبات رسانم (یا به گواهی تجربه براساس واقعیت بالفعل آن و یا به نحو پیشینی از طریق عقل). اما من مادام که با خود به تناقض نیفتم یعنی مادام که تصویری که دارم امری ممکن باشد، می‌توانم هرچه را که بخواهم در فکر خود به تصور درآورم، ولو آنکه نتوانم بالنسبه به اینکه آیا برای آن تصور، متعلق در میانه انبوه مجموعه ممکنات وجود دارد که ما بازاء آن باشد یا نه، هیچ‌گونه اطمینانی حاصل کنم. لیکن اگر بخواهم به چنین تصویری، اعتبار عینی نسبت دهم (که این امکان واقعی است زیرا آن امکان نوع اول، صرفاً امکان منطقی بود)، چیزی بیش از این لازم است. اما لازم نیست این «چیز بیشتر» را در منابع نظری شناخت جستجو کنیم، [زیرا] شاید در منابع عملی قرار داشته باشد.

باشد و ما را به برخی اصول بنیادی عملی واقع در عقل ما به عنوان داده‌هایی پیشینی برای این اختیار متذکر سازد که اگر اختیار از پیش مفروض گرفته نمی‌شد آن اصول مطلقاً محال می‌بودند، و با این حال فرض کنید عقل نظری ثابت کرده باشد که اختیار به هیچ وجه قابل تعقل نیست، در آن صورت آن فرض قبلی، یعنی فرض اخلاق، ناگزیر خواهد بود در مقابل آن شق دیگر، که نقطهٔ مقابلش متضمن تناقضی آشکار است، تسلیم شود؛ و در نتیجه اختیار و در پی آن اخلاق (که اگر اختیار از پیش مفروض گرفته نشده باشد، متضمن هیچ تناقضی نخواهد بود) ناچار میدان را به نفع مکانیسم طبیعت خالی خواهند کرد. اما در آن صورت، از آنجا که من تنها چیزی که برای اخلاق لازم دارم این است که اختیار امری متناقض بالذات نباشد و حداقل بتوان تعقل کرد که اختیار هیچ مانعی بر سر راه مکانیسم طبیعت در یک فعل واحد (وقتی به اعتبار دیگری مورد ملاحظه قرار گیرد) ایجاد نخواهد کرد، بی‌آنکه لازم باشد که از این فراتر، بصیرتی در باب آن داشته باشیم؛ به این ترتیب آموزهٔ اخلاق و آموزهٔ طبیعت، هریک جایگاه خود را احراز خواهد کرد و این امری است که اگر نقادی ابتدائاً ما را به جهل اجتناب‌ناپذیرمان به اشیاء فی‌نفسه واقف نمی‌کرد و هرآنچه را که نظراً می‌توانیم شناخت در صرف نمودارها محدود و منحصر نمی‌ساخت، هرگز اتفاق نمی‌افتاد. نظیر همین توضیح را در باب استفادهٔ مثبت از اصول نقادی عقل محض، می‌توان بالنسبه به مفاهیم خدا و طبیعت بسیط نفس ما مطرح ساخت که من، البته برای رعایت اختصار، از آن صرف نظر می‌کنم. بدین سان، حتی فرض خدا و اختیار و خلود نفس، برای کاربرد عملی عقل من، از اینجا معلوم می‌شود که من قادر نخواهم بود در استفادهٔ عملی از عقل خویش، حتی به فرض وجود خدا و اختیار و خلود نفس مبادرت ورزم، مگر آنکه همزمان عقل نظری را از ادعای معرفت و بصیرت بیرون از حدی که دارد محروم سازم، زیرا عقل نظری اگر بخواهد به چنین معرفتی دست یازد، ناچار خواهد بود از اصولی مدد جوید که فی‌الواقع جز به متعلقات تجربهٔ ممکن مؤدی نخواهد شد و اگر بنا باشد آن اصول بر آنچه نتواند متعلق تجربه واقع شود اطلاق گردد، عملاً آن را، همواره به یک نمودار مبدل می‌سازد و بدین ترتیب، بسط و توسعهٔ عقل محض را به حیطةٔ عمل، محال خواهد ساخت. بدین وجه، من ناگزیر بوده‌ام دانش را پس‌رزم تا برای ایمان جا باز کنم؛ و جزم‌اندیشی مابعدالطبیعه و به عبارت دیگر، این پیش‌داوری که عقل می‌تواند بدون نقادی در مابعدالطبیعه پیشرفت حاصل کند، منشأ حقیقی هر بی‌ایمانی ضد اخلاق است و بی‌ایمانی همواره سخت جزم‌اندیش است. بدین ترتیب، حتی اگر به جا نهادن میراث یک مابعدالطبیعهٔ منسجم، مبتنی بر نقد عقل محض، برای نسل‌های آینده چندان دشوار نباشد، این خود موهبتی است که هرگز نباید آن را خوار انگاشت؛ برای تصدیق این نکته، تنها لازم است پرورش عقل را در مسیر اطمینان‌بخش علم با هنگامی مقایسه کنیم که عقل، محروم از نقادی، کورکورانه و سطحی با پوچی و سبک‌سری به سرگردانی می‌افتد و یا لازم است تصور کنیم که وقت جوانان تشنهٔ معرفت در مقایسه با جزم‌اندیشی مرسوم، چه‌قدر بهتر صرف خواهد شد، همان جزم‌اندیشی که آنان را در مجادلات غرورآمیزشان بر سر اموری که از آن چیزی

نمی‌فهمند و نه آنها و نه هیچ‌کس دیگری در عالم، بصیرتی نسبت بدانها ندارند، به سرعت تشجیع می‌کند، و حتی آنان را به ابداع افکار و عقاید نو تشویق می‌نماید و بدین ترتیب از فراگیری علوم متقن بازشان می‌دارد؛ اما تصدیق این نکته از همه جا بهتر وقتی حاصل می‌شود که توجه کنیم نقادی چگونه به شیوه‌ای سقراطی، یعنی با اثبات روشن جهل حریفان، به اعتراضاتی که بر ضد اخلاق و دین می‌شود، خاتمه می‌دهد. همواره نوعی مابعدالطبیعه در جهان وجود داشته و از این پس نیز همواره وجود خواهد داشت و نوعی جدل عقل محض، که برخاسته از طبیعت عقل است نیز با آن همراه خواهد بود. بنابراین نخستین و مهمترین وظیفه فلسفه این است که با بستن سرچشمه‌های خطا، دست جدل را، یک بار و برای همیشه، از همه نفوذ زیانباری که دارد، کوتاه سازد.

با وجود این دگرگونی سترگ که در عرصه علوم روی خواهد داد و این خسارتی که نصیب مایملک موهوم عقل نظری خواهد شد، همه چیز از حیث علاقه عام انسانی و فایده‌ای که جهان تاکنون از آموزه‌های عقل محض کسب کرده، به همان وضع مطلوبی که تاکنون بوده باقی خواهد ماند و خسارت تنها دامنگیر انحصارطلبی مدرسه‌ها خواهد شد و به هیچ روی به منافع انسان‌ها لطمه‌ای وارد نخواهد شد. من از جزماندیشانی که بیش از همه تعصب می‌ورزند سؤال می‌کنم که آیا برهان بقای نفس ما پس از مرگ که از بساطت جوهر نتیجه شده و یا برهان اثبات اختیار در مقابل مکانیسم عام [جبر] که برپایه فرق ظریف اما بی‌رمق میان ضرورت ذهنی و عینی اقامه می‌شود، یا برهان اثبات وجود خدا که مبتنی بر مفهوم کامل‌ترین موجود است (و یا مبتنی بر ممکن بودن هرآنچه متغیر است و نیز وجود قول به محرک اولی) هرگز توانسته است پس از سربرآوردن از مدرسه‌ها به محیط زندگی عامه نیز پای‌گذارد و ذره‌ای بر عقاید عامه تأثیر کند؟ اگر چنین اتفاقی رخ نداده و اگر از آن حیث که شعور متعارف آدمی با این قبیل موشکافی‌ها تناسبی ندارد، هرگز انتظار نمی‌رود که رخ دهد و اگر چنین است که اعتقادی که عاید عامه مردم می‌شود، تا آنجا که مبتنی بر مبانی عقلی است، ناگزیر ناشی از امر دیگری است که همانا، بالنسبه به نکته اول، ناشی از آن فطرت بارزی است که هر انسانی بدان توجه دارد و برحسب آن، هرآنچه فانی است هرگز او را خرسند نتواند ساخت (چرا که فانی، هرگز شایسته استعدادهای سرشت کلی ما نیست) و این خود ما را به جانب امید به حیات اخروی سوق می‌دهد و بالنسبه به نکته دوم، این ظهور و بروز آشکار تکالیف ما در تقابل با همه دعاوی تمایلات است که ما را به درک وجدانی اختیار رهنمایی می‌کند و بالاخره، درخصوص نکته سوم، نظم عالی و زیبایی و تدبیری که همه جا در طبیعت جلوه‌گر است ما را به ایمان به صانع حکیم و عظیم جهان رهنمون می‌شود؛ بنابراین، این سرمایه نه تنها دست نخورده باقی خواهد ماند بلکه بر اعتبار آن نیز افزوده خواهد گشت، از آن جهت که امروزه به مدرسه‌ها تعلیم داده می‌شود که در باب هیچ امری که با علاقه‌های عام انسانی پیوند دارد، مدعی داشتن بصیرتی برتر و جامع‌تر از بصیرتی که توده‌های مردم (که همواره برای آنها نهایت احترام را قائل هستیم) بدان دسترسی دارند نشوند و خود را

صرفاً به رشد و پرورش مبانی آن استدلال‌هایی محدود سازند که همه کس بدانها دست تواند یافت و برای مقاصد اخلاقی کفایت خواهند داشت. بدینسان، دگرگونی تنها دامنگیر دعاوی نخوت‌آمیز اهل مدرسه خواهد شد، که خود را با خوشحالی تنها دانایان و نگهبانان چنین حقایقی وانمود می‌کنند (کما اینکه حق چنین کاری را در بسیاری دیگر از حوزه‌های معرفت نیز به خود می‌دهند)، و فقط طرز استفاده از این حقایق را با توده مردم در میان می‌گذارند و کلید را نزد خود نگه می‌دارند (آنچه را که بیش از من نمی‌داند، چنین وانمود می‌کند که او تنها کسی است که می‌داند).^(۱) البته دعوی معقول‌تر [دیگر]ی از فیلسوفان نظری مورد توجه قرار می‌گیرد. آنان در نقادی عقل که علمی است مفید برای توده مردم، حتی اگر آن را ندانند، به‌عنوان یگانه مرجع قابل اعتماد باقی خواهند ماند، چرا که نقد عقل هرگز عامه‌پسند نخواهد شد و نیازی هم به اینکه چنین شود ندارد، زیرا همان‌طور که اندکی از مردم مایلند ذهن خود را با براهین پیچیده حقایق مفید مشغول سازند اعتراضات ظریفی هم که علیه این حقایق مطرح می‌شود و به ذهن مردم راه می‌یابد، اندک است، از آنجا که اهل مدرسه ناگزیرند با هر دو دسته دلالت‌له و علیه درگیر شوند، — کما اینکه همه کسانی که به تفکر نظری دست می‌یازند چنین خواهند بود — نقد عقل موظف است یک بار و برای همیشه با دادرسی اساسی حقوق عقل نظری از آن افتضاحی جلوگیری کند که دیر یا زود حتی به مجادلات مردم نیز کشیده خواهد شد، مجادلاتی که در غیاب نقادی، اصحاب مابعدالطبیعه (و از جمله: سرانجام حتی روحانیون) ناچار بدان مبتلا خواهند شد و مآلاً حتی به تکذیب آموزه‌های خود خواهند پرداخت. آری، تنها با نقادی می‌توان «ماده‌انگاری» و «جبر» و «الحاد» و بی‌ایمانی آزاداندیشان و «تعصب» و «خرافات» را که به حال همه مضر تواند بود، ریشه‌کن نمود، و در نهایت حتی ایده‌آلیسم و شکاکیت را که خطرشان بیشتر متوجه اهل مدرسه است و به‌ندرت به عامه مردم سرایت خواهد کرد، از بیخ و بن برانداخت. حکومت‌ها، اگر دخالت در امور اهل علم را به مصلحت خود می‌دانند، این با دغدغه معقولی که هم برای علوم و هم برای انسانیت دارند بهتر می‌خواند که از آزاد بودن چنین نقادی‌ای که کارهای عقل تنها با آن اساس محکمی پیدا خواهد کرد، پشتیبانی کنند، نه اینکه به حمایت از استبداد مضحک اهل مدرسه برخیزند، که چون کسی تارهای عنکبوتیشان را پاره می‌کند بانگ و فریاد برمی‌آورند که جامعه در خطر است و حال آنکه جامعه هرگز بدان توجهی نداشته و لذا نابود شدن آن را نیز هرگز احساس نتواند کرد.

نقادی، نقطه مقابل روند جزمی عقل — که در معرفت محض عقل به منزله یک علم است — نیست (چرا که علم همواره می‌باید جزمی باشد، بدین معنی که می‌باید نتایج خود را قاطعانه به نحو پیشینی برپایه اصول مسلم به اثبات رساند)، بلکه تنها ضد جزم‌اندیشی است و آن عبارت است از جرأت پیش‌روی با معرفت محض حاصل از مفاهیم (فلسفی) براساس اصولی که عقل از

1. quod mecum nescit, solus vult scire videri.

دیرباز آنها را به کار می‌گرفته، بی‌آنکه قبلاً تحقیق کرده باشد که چگونه و به چه حقی آن اصول را کسب کرده است. بنابراین جزم‌اندیشی عبارت است از روند جزمی عقل محض، بدون نقد قبلی ظرفیت آن. این ضدیت را، البته نباید تعبیر محترمانه آن سطحی‌نگری گزافه‌گو دانست که صورت ظاهری مردم‌پسند به خود گرفته و یا حتی آن شکاکیتی که مابعدالطبیعه را یکسره نادیده می‌انگارد، بلکه می‌باید گفت که نقادی تمهید مقدمه‌ای ضروری برای پیشرفت مابعدالطبیعه به صورت یک علم متقن است، که وقتی به صورتی منظم برطبق صریح مقتضیات، صورت یافته باشد و بالتیجه با انضباط اهل مدرسه بخواند (نه اینکه موافق طبع عامه باشد)، لزوماً می‌باید جزمی باشد و این تقاضایی است که نباید نادیده انگاشته شود، زیرا مابعدالطبیعه، برعهده گرفته است که وظیفه خود را به کلی به نحو پیشینی به انجام رساند و بدین‌وجه، رضایت عقل نظری را تا حد کمال تأمین کند. روزی فرا خواهد رسید که ما در اجرای طرحی که نقادی تجویز می‌کند و به عبارت دیگر در نظام آینده مابعدالطبیعه ناگزیر خواهیم شد از روش دقیق جناب ولف (Wolff) پیروی کنیم که اعظم فلاسفه جزم‌اندیش است و همان کسی است که نخستین نمونه طریقه اطمینان‌بخش تحقق یک علم را، با تبیین منظم اصول و صراحت بخشیدن به مفاهیم و تأکید بر استواری براین و پرهیز از طفره‌های جسورانه در استنتاج، پیش روی ما نهاد (نمونه‌ای که وی با آن در آلمان خالق آن روح اتقانی شد که هنوز هم خاموش نگشته است)، وی اگر تنها به ذهنش خطور کرده بود که زمینه را برای نوعی نقادی این قوه، یعنی همان عقل محض، فراهم سازد، به جهاتی که ذکر شد، از توانایی لازم برای سوق‌دادن علمی مانند مابعدالطبیعه به جانب این وضعیت برخوردار بود، اما این نقص بیش از آنکه ناشی از تقصیر وی باشد، ناشی از شیوه جزمی تفکر حاکم بر زمانه اوست و به همین سبب نه فیلسوفان عصر او و نه جمله فیلسوفان قبل از او، هیچ‌کدام درخور ملامت نیستند. کسانی که نه نوع آموزش ولف را می‌پسندند و نه طریقه نقد عقل محض را، اندیشه‌ای جز این در سر نتوانند داشت که قیود علم را یکسره درهم شکنند و جد را به هزل و یقین را به ظن و فلسفه را به تعصب بدل سازند.

اما در باب این طبع دوم [باید بگویم] که من، خواسته‌ام تا چنانکه سزاوار بوده، فرصت را مغتنم شمرم و آن اشکالات و ابهاماتی را که سبب شده تا — شاید بی‌آنکه من مقصر باشم — بعضی صاحب‌نظران در داوری درباره این کتاب دچار خطا شوند برطرف سازم. من نه در خود قضایا و نه در مبانی اثبات آنها و یا در صورت و در جامعیت طرح و نقشه کتاب، تغییری لازم ندیده‌ام و این تاحدی ناشی از آن است که من آنها را، قبل از آنکه کتاب را به جامعه عرضه کنم، مدتی طولانی به دقت بررسی کرده‌ام و تاحدی نیز ناشی از طبیعت خود موضوع یعنی عقل نظری محض است، که شامل ترکیبی حقیقتاً سازمان‌یافته از اجزایی است که هریک در حکم یک عضواند، بدین معنی که در آن همه چیز در خدمت یک عضو است و هر عضو در خدمت همه، به نحوی که حتی اگر اندک فتوری در کار باشد، خواه اشتباه (یا خطا) و خواه نقص و کمبود، لاجرم در عمل برملا خواهد شد. من امیدوارم این نظام در آینده نیز همچنان مصون از تغییر باقی

بماند. این اعتماد و اطمینان، برخاسته از عجب و خودپسندی نیست بلکه مولود شواهد حاصل از آزمایش است که اثبات می‌کند که چه از کوچکترین جزء به جانب کل عقل محض پیش رویم و چه از کل به سوی تک تک اجزاء بازگردیم، نتیجه یکسان خواهد بود (این کل نیز فی نفسه از طریق غایت قصوای عقل محض در قلمرو عمل، بر ما معلوم شده است)؛ حال آنکه، سعی در ایجاد تغییر ولو در کوچک‌ترین جزء، موجب بروز تناقض، نه فقط در آن نظام، که کلاً در عقل آدمی خواهد شد. با این حال در نحوه بیان مطالب، هنوز کار ناکرده بسیار است و اینجا همانجاست که من تلاش کرده‌ام تا در این طبع جدید در آن به اصلاحاتی نائل شوم که اولاً سبب رفع سوء تفاهم در بخش حسیات و عمدتاً در مفهوم زمان شود و ثانیاً ابهام موجود در استنتاج مفاهیم فاهمه را برطرف سازد و دیگر اینکه نقضی را که گمان می‌رود در ادله اثبات اصول محض فاهمه راه یافته باشد جبران کند و بالاخره سوء تعبیری را که در مغالطات مطرح شده علیه علم النفس استدلالی وجود دارد علاج نماید. اصلاحاتی که من در نحوه بیان اعمال کرده‌ام^(۱)

۱. تنها چیزی که می‌توانم آن را به واقع، البته تنها از حیث طرز اثبات، یک تکمله بنام مطلبی است که در صفحه [ب] ۲۷۳ به صورت یک رد جدید بر ایده آلیسم روانشناختی آورده‌ام و برهانی دقیق (که معتمد تنها برهان ممکن است) در اثبات واقعیت عینی شهود بیرونی به دست داده‌ام. گیریم از ناحیه ایده آلیسم بالنسبه به مقاصد اصلی مابعدالطبیعه ضرری عاید نشود (که درحقیقت چندان هم بی ضرر نیست)، [باز هم]، همواره این مایه تنگ فلسفه و عقل عام آدمی است که ناچار شوم وجود اشیاء بیرون خود را (که در نهایت، کل ماده شناخت‌های خود و حتی ماده حس درونی خود را از آن به دست می‌آوریم) صرفاً بر پایه ایمان مفروض بگیریم و اگر کسی در آن به شک اوفتد نتوانیم با برهانی قانع‌کننده به او پاسخ دهیم. از آنجا که در بیان این برهان، در فاصله سطرهای سوم تا ششم ابهامانی وجود دارد، من اجازه می‌خواهم تا این فقره به صورت زیر، تغییر یابد: «اما این امر ثابت نمی‌تواند یک شهود که در [ذهن] من قرار دارد باشد. زیرا همه بنیادهایی که به وجود من تعین می‌بخشدند و می‌توان آنها را در من مشاهده کرد، تمثلات هستند و به این اعتبار خود محتاج امر ثابتی متمایز از خود هستند تا تغییرات آن تمثلات و بالتبقیه وجود من در زمان که آن تغییر در آن صورت می‌گیرد، نسبت به آن امر ثابت بتواند تعین پیدا کند». در مخالفت با این برهان، ممکن است کسی بگوید: من تنها بدانچه در من است آگاهی بی واسطه دارم، که همان تمثلات من از اشیاء بیرونی است، در نتیجه این مطلب که چیزی ما بازاء آن تمثلات در بیرون من وجود داشته باشد یا نه، همچنان مورد شک و تردید خواهد بود. اما من از طریق تجربه درونی از وجود خود در زمان آگاهم (و نتیجتاً از قابل تعین بودن آن در زمان)، و این آگاهی بیش از صرف آگاهی من به تمثلات خویش است و با این حال عین آگاهی تجربی من به وجود من است که تنها وقتی قابل تعین است که بالنسبه به امری که اگرچه با وجود من اتصال و پیوند دارد در بیرون از من است، ملاحظه شود. بدینسان این آگاهی که من از وجود داشتن خود در زمان دارم عیناً همان آگاهی من است با نسبتی که با امری در بیرون از خود دارم و بنابراین تجربه است و توهم نیست، احساس است و تخیل نیست و به صورتی غیرقابل تفکیک حس بیرونی را با حس درونی من پیوند می‌دهد؛ چراکه حس بیرونی به خودی خود عبارت است از نسبتی که شهود با امری که بالفعل در بیرون از من است، دارد و واقعی بودن آن در قیاس با خیالی بودنش، تنها مبنی بر این حقیقت است که به نحوی غیرقابل انفکاک با خود تجربه درونی، به عنوان شرط امکان خود، در اتصال و پیوند است، و این همان امری است که در اینجا اتفاق افتاده است. اگر می‌توانستم تعینی را که با شهود عقلی از وجود خود دارم، با آگاهی عقلی از وجود خویش در تمثل «من هستم»، که با همه احکام و اعمال فاهمه من همراه است، همزمان تلفیق کنم، در آن صورت دیگر هیچ آگاهی از یک نسبت با امری در خارج از من ضرورتاً به این [تعین] تعلق نمی‌داشت. لیکن اکنون آن آگاهی عقلی مطمئناً نخست حاصل می‌شود، اما شهود درونی، که وجود من تنها در آن یقین می‌یابد، امری حسی است و مقید به شرط زمان است؛ باری، این تعین ولذا خود تجربه درونی، تابع امری ثابت است که در درون من نیست و در نتیجه می‌باید در بیرون من باشد و من می‌باید خود را بالنسبه به آن در نظر بگیرم؛ بدین وجه برای آنکه یک تجربه، به طور کلی ممکن باشد، واقعیت حس بیرونی، بالضروره با واقعیت حس درونی در پیوند و اتصال است، بدین معنی که من درست همان‌طور که از وجود خودم به نحو متعین در زمان، آگاهی دارم،

به همین جا (یعنی فقط تا پایان فصل اول جدل استعلائی) ختم می شود و از آن پیشتر نمی رود، زیرا فرصت بسیار کم بود و علاوه بر آن من از جانب منتقدان ذی نظر و بی طرف، بدفهمی دیگری بالنسبه به باقی مطالب کتاب مشاهده نکردم، منتقدانی که قادر نبوده ام با ذکر نام آنان از ایشان درخور شأنشان تجلیل کنم، اما توجهی که به تذکرات آنها داشته ام از فقرات مربوط آشکار است. باری، این اصلاح برای خوانندگان مختصر ضرری نیز به همراه داشته است که پرهیز از آن جز با مفصل شدن بیش از اندازه کتاب ممکن نبود، بدین معنی که مطالب مختلفی که در کامل بودن کل [کتاب]، مدخلیتی اساسی نداشته، ناچار حذف و یا خلاصه شده، هرچند این کار ممکن است خوشایند بعضی از خوانندگان نبوده و از جهات دیگری برای آنان مفید بوده باشد، اما این تنها راهی بود که می توانستم از آن برای این نحوه بیان جامع تر - که امیدوارم چنین باشد - جایی باز کنم، به صورتی که در قضایا و حتی در مبانی ادله آنها هیچ تغییر اساسی روی ندهد اما از حیث شیوه بیان، نسبت به چاپ قبلی کتاب در حدی که با حک و اصلاح عبارات، امکان پذیر نبوده، تفاوتی بارز داشته باشد. امیدوارم وضوح و روشنی این طبع جدید، آن مختصر ضرر را، که با مقایسه طبع اول و دوم قابل رفع است، جبران کند. شادمان و شاکرم از اینکه می بینم روح اتفاق در آثار مختلفی که برای عموم منتشر می شود (گاه در نقد بعضی کتب و گاه در رساله های مستقل) هنوز در آلمان نمرده است بلکه موقتاً تحت الشعاع سروصدای مدعیان آزادی اندیشه، که تظاهر به نبوغ می کنند، قرار گرفته است و می بینم که خارلاخ نقادی، که ما را به سوی علم عقل محض هدایت می کند، - علمی که از دقت و انسجام اهل مدرسه برخوردار است و به همان اعتبار تنها علمی است که پایدار و ضروری تر از همه علوم دیگر است - صاحبان اذهان روشن و دلیر را از احاطه بر نقد عقل باز نداشته است. از این مردان ارجمند، که خوشبختانه اتفاق نظر و هنر روشنی بیان را در خود جمع دارند (همان چیزی که من خود می دانم که ندارم)، تقاضا می کنم این کتاب را، که احتمالاً در بعضی موارد از حیث نحوه بیان نقص دارد، به کمال رسانند، زیرا خطر ناشی از این امر این نیست که سخنان مراد کنند بلکه این است که آنها را نفهمند. تا آنجا که به من مربوط می شود از این پس دیگر به خود اجازه ورود در مجادلات نخواهم داد، هرچند به همه تذکرات، چه از جانب دوستان باشد و چه از سوی مخالفان، با حوصله و دقت توجه خواهم کرد و از آنها، بر وفق این مقدمه تمهیدی [یعنی نقد عقل] در تحقق بخشیدن به نظام [فلسفی خود] استفاده خواهم کرد. از آنجا که در جریان این کارها نسبتاً سالخورده شده ام (در همین ماه پای به شصت و

→ به اینکه اشیائی هستند بیرون از من که [قوة] حساسیت من با آنها مرتبط است، نیز آگاهی یقینی دارم. حال گوئیم اینکه کدام یک از شهودات معلوم ما، واقعاً متناظر با اعیان (objects) بیرونی هستند و بنابراین به حس بیرونی تعلق دارند - که می باید به جای آنکه به قوة خیال انتساب یابند به آن منتسب شوند - امری است که می باید برحسب مورد برطبق قواعدی که تجربه به طور کلی (حتی تجربه درونی) می باید برپایه آنها از تخیل تمیز داده شود معلوم گردد، فرایندی که همواره مبنی بر این قضیه است که تجربه بیرونی واقعاً وجود دارد. به آنچه گفته شد ملاحظه زیر را می توان افزود: تمثیل امری که وجوداً استمرار دارد با یک تمثیل مستمر یکی نیست، همان طور که نمی توان توضیح داد که چگونه می توان آنچه را که در زمان استمرار دارد درک کرد، یعنی همان امری که از همزمانی آن با آنچه تغییر می پذیرد، مفهوم تبدیل و دگرگونی به وجود می آید.

چهار سالگی می‌نهم) می‌باید در صرف وقت صرفه‌جویی و امساک بیشتری کنم تا بتوانم طرح خود را - که نیل به هر دو مابعدالطبیعه طبیعت و اخلاق است و مؤید صحت نقد عقل نظری و عملی است - اجرا کنم، فلذا روشن ساختن ابهامات کتاب را، که در آغاز چنین کاری، مشکل می‌توان از آن در امان ماند، و نیز دفاع از کلیت آن را، به مردان ارجمندی که این اثر بدانان تعلق دارد، وامی‌گذارم. در هر اثر فلسفی، در بعضی از مواضع، ممکن است تنگنایی احساس شود (زیرا یک کتاب فلسفی را نمی‌توان مانند یک رسالهٔ ریاضی کاملاً مسلح و مجهز نمود) هرچند کل ساختار آن نظام فلسفی، به صورت یک امر واحد، بی‌هیچ خطری حاصل تواند شد؛ باری وقتی یک نظام [فلسفی] جدید باشد، کسانی که دارای قابلیت ذهنی لازم برای احاطه برآنند، اندکند و چون هر نوآوری آنان را ناراحت خواهد کرد، کسانی که به چنین کاری تمایل داشته باشند، اندک‌ترند. علاوه بر این در هر اثر مکتوب می‌توان با جدا کردن مطالب از سیاق بحث و مقایسهٔ آنها باهم، تناقضات آشکاری پیدا کرد، خصوصاً وقتی آن اثر صورت یک گفتار غیررسمی داشته باشد، این امر سبب خواهد شد تا آن اثر مکتوب در چشم کسانی که تکیه بر قضاوت دیگران می‌کنند خوار و خفیف شود، اما رفع این تناقضات برای آنان که به درک معنای کل اثر توفیق یافته‌اند، به آسانی میسر خواهد بود. مع الوصف، اگر نظریه‌ای فی الواقع ماندگار باشد، در آن صورت اثر این قبیل فعل و انفعالات، که ابتدا خطرناک می‌نماید، به مرور زمان سبب صیقل یافتن آن نظریه خواهد شد و اگر صاحبان انصاف و بصیرت و وجاهت حقیقی، چنین کاری را برعهده گیرند، دیری نخواهد گذشت که جلوه و جلای لازم را بدان خواهند بخشید.

کونیگسبرگ، در ماه آوریل ۱۷۸۷

ویتگنشتاین و «فلسفه»

مالک حسینی

آنهایی که استاد دکتر کریم مجتهدی را از نزدیک می‌شناسند یا شاگردی او را کرده‌اند، تصدیق می‌کنند که صفت بارز او در کارش (به قول خود او، «معلمی فلسفه») جدیت است؛ افتخار می‌کنم که ایشان این مقاله را — با همه کاستی‌هایش — از یکی از شاگردان بسیارش بپذیرد، شاگردی که اگر اشتباه نکند اولین کلاس رسمی فلسفه‌اش را با او آغاز کرده است.

مقدمه

لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) «فیلسوف» واقعی و تمام‌عیاری بود؛ جدیتی که او در پرداختن به فلسفه داشت، بروز همین واقعیت بود. در همان اوان کار فلسفی‌اش، در تابستان ۱۹۱۲، در نامه‌ای خطاب به راسل می‌نویسد: «عالی‌تر از مسائل حقیقی فلسفی چیزی در جهان وجود ندارد.» زندگی ویتگنشتاین، از وقتی که راه خود را یافت و به فلسفه روی آورد، یکسره وقف فلسفه شد، چه با پرداختن به فلسفه در بخش عمده حیاتش، و چه با پرداختن به فلسفه در دوره حدوداً دهساله پس از نگارش تراکتاتوس: او فلسفه را، و فلسفه خود را، آن‌قدر جدی می‌گرفت و برایش ارزش قائل بود که به لوازم آن پایبند بماند، حتی به قیمت دست‌کشیدن از فلسفه. این فکر که فیلسوف واقعی باید بتواند آنجا که باید، از فلسفه‌ورزی بازایستد، در نوشته‌های ویتگنشتاین فکری مکرر است؛ او می‌نویسد: «آنجا که دیگران به رفتن ادامه می‌دهند، من از حرکت باز می‌ایستم.»

اما ویتگنشتاین چه تصویری از فلسفه داشت که باید آن را آن‌قدر جدی می‌گرفت که می‌توانست آن را آن‌قدر جدی بگیرد، و چنان زندگی فیلسوفانه‌ای را سپری کند که بتواند در بستر

مرگ بگوید «زندگی فوق‌العاده‌ای داشتم»؟ برای یافتن پاسخی به این سؤال همه آثار چاپ‌شده ویتگنشتاین را مرور کرده‌ام، حاصل این مرور را در اینجا پیش چشم می‌نهم و امید آن دارم که در آینده بتوانم با بسط و تکمیل این پاسخ اولیه شرح و وصف قابل قبولی از تلقی ویتگنشتاین از فلسفه و روش فلسفه‌ورزی او به خواننده فارسی زبان عرضه کنم.

در نقل سخنان ویتگنشتاین ترتیب زمانی نگارش آنها را رعایت کرده‌ام؛ بنابراین بندهایی از یک اثر متشکل از نکته‌هایی نگاشته شده در زمان‌های مختلف، ممکن است در قسمت‌های مختلف مقاله بیایند. برای آن که در فهم مراد ویتگنشتاین کمکی به خواننده کرده باشم، هرکجا اقتضا می‌کرده و می‌توانسته‌ام، تا آنجا که مقاله اجازه می‌داده است توضیحاتی آورده‌ام، اما غرض اصلی‌ام انتقال اصل گفته‌های فیلسوف درباره فلسفه است تا خواننده فارسی‌زبانی که به هر علتی امکان مراجعه مستقیم به آثار ویتگنشتاین را ندارد، اولاً تصویری از آرای او درباره فلسفه حاصل کند و ثانیاً ماده خامی در اختیار داشته باشد برای تأملات شخصی. امیدوارم تصور حاصله با روح تفکر ویتگنشتاین ناسازگار نباشد و ماده خام مورد نظر در انتقال به زبان فارسی دچار آسیب جدی نشده باشد. به گمان من، به علت روش اندیشه‌ورزی و سبک نگارش ویتگنشتاین، توجه یکجا به کل نکته‌هایی که او درباره یک موضوع در خلال سالیان نوشته است، و آنها را در فهم و تفسیر یکدیگر به کارگرفتن، مطمئن‌ترین شیوه است (و این البته به هیچ وجه به معنای دست‌کم گرفتن شروح و تفاسیر معتبری که بر آنها نگاشته‌اند، نیست)؛ این امر به‌ویژه، در مورد موضوع «فلسفه» از اعتبار بیشتری برخوردار است. خواننده گرامی خواهد دید که تصور ویتگنشتاین از فلسفه و روش درست فلسفه‌ورزیدن در طول حیات فکری او دستخوش دگرگونی اساسی نشده و زمینه استواری است که به کل فعالیت فلسفی ویتگنشتاین وحدتی معنادار می‌بخشد.

مجموعه هشت‌جلدی آثار ویتگنشتاین به زبان آلمانی مرجع اصلی مقاله حاضر است؛ آثار مورد رجوع این مجموعه در «منابع» انتهای مقاله به تفکیک ذکر شده‌اند. سایر آثار مورد رجوع ویتگنشتاین که خارج از این مجموعه چاپ شده‌اند نیز در «منابع» معرفی شده‌اند. در ارجاع به آثار ویتگنشتاین از علائم اختصاری استفاده کرده‌ام (این اختصارات در منابع مقاله کنار اثر مربوط ذکر شده‌اند). در ارجاعات «S» علامت صفحه است و هر جا که این علامت نیامده، عدد ذکر شده مربوط به بند اثر مورد ارجاع است.

در یادداشت‌هایی درباره منطق، اولین نوشته فلسفی که از ویتگنشتاین در اختیار داریم و مربوط به سال ۱۹۱۳ است، می‌خوانیم:

در فلسفه قیاس وجود ندارد: فلسفه صرفاً توصیفی است.

فلسفه تصویری از واقعیت به دست نمی‌دهد.

فلسفه نه می‌تواند پژوهش علمی را تأیید کند، نه رد.

فلسفه متشکل است از منطق و مابعدالطبیعه: منطق مبنای آن است. بدگمانی به گرامر شرط

اول فلسفه‌ورزی است. (Aül, S. 206)

فلسفه آموزه صورت منطقی گزاره‌های علمی است (نه فقط صورت منطقی قوانین بنیادین). واژه «فلسفه» می‌بایست همیشه دلالت بر چیزی کند که فوق یا تحت، ولی نه کنار علوم طبیعی جای دارد. (Aül, S. 207)

خواهیم دید که چگونه برخی از این مضامین در تراکتاتوس نیز می‌آیند و بسط هم می‌یابند، اما تفاوت‌های مهم این جملات با گزاره‌های تراکتاتوس پوشیده نیست در تراکتاتوس مابعدالطبیعه طرد می‌گردد و منطق اهمیت بیشتری می‌یابد. اما در میان این جملات سال‌های اولیه فعالیت فلسفی ویتگنشتاین، سال‌ها پیش از شکل‌گیری نهایی تراکتاتوس، سطر اول بیش از همه جلب توجه می‌کند، به‌ویژه جمله دوم آن: فلسفه صرفاً توصیفی است. اگرچه در تراکتاتوس، چنانکه خواهیم خواند، از تعبیر «توضیح» به عنوان جزء متشکله فلسفه سخن می‌رود و شباهتی به تعبیر «توصیف» دارد، اما «توصیف» به منزله یگانه روش درست فلسفه، در تفکر به اصطلاح متأخر ویتگنشتاین است که نقش محوری می‌یابد و در آثار دهه سی به بعد و خاصاً در تحقیقات فلسفی است که مدام به این فکر برمی‌خوریم. این جمله نوشته شده در ۱۹۱۳ بذری بسیار مهم از تفکر ویتگنشتاین را در خود دارد.

در روزنگاشت‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۶ (که در واقع چند یادداشت از اوایل سال ۱۹۱۷ را نیز در بردارد)، ذیل تاریخ ۱۹۱۵/۵/۱ می‌خوانیم:

از هنرهای اصلی فیلسوف این است که به سؤالاتی مشغول نشود که به اوربیتی ندارند. (TB, S. 136)

و ذیل تاریخ ۱۹۱۵/۶/۱۵ می‌خوانیم:

از دشوارترین وظایف فیلسوف این است که جای مشکل خود را بیابد. (TB, S. 153)

اگر من این جملات را بدون تاریخ‌شان می‌خواندم، بیشتر احتمال می‌دادم که از نوشته‌های دهه سی یا چهل ویتگنشتاین اخذ شده باشند تا دهه اول کار فلسفی‌اش.

اما تراکتاتوس یا، به قول خود فیلسوف، رساله منطقی فلسفی که در ۱۹۱۸ شکل نهایی خود را یافت. برای آنکه تصویری از چیستی فلسفه در این کتاب کسب کنیم، فقراتی از این اثر را که به این موضوع مربوط‌اند، می‌خوانیم:

بیشتر جمله‌ها و پرسش‌هایی که درباره امور فلسفی نوشته شده‌اند، کاذب نیستند، بلکه مهم‌اند. لذا این نوع پرسش‌ها را اصلاً نمی‌توانیم پاسخ دهیم، بلکه تنها می‌توانیم مهم‌لیت آنها را معلوم سازیم. بیشتر پرسش‌ها و جمله‌های فیلسوفان از این ناشی می‌شوند که منطق زبان خود را نمی‌فهمیم.

[...]

و جای شگفتی نیست که ژرف‌ترین مشکل‌ها در واقع مشکل نیستند. (TLP. 4.003)

همهٔ فلسفه «نقد زبان» است. (TLP. 4.0031)

فلسفه هیچ یک از علوم طبیعی نیست.

(واژه «فلسفه» باید دلالت بر چیزی کند که فوق یا تحت، ولی نه کنار علوم طبیعی جای

دارد.) (TLP. 4.111)

هدف فلسفه ابضاح منطقی اندیشه‌هاست.

فلسفه نه یک آموزه، بلکه یک فعالیت است.

یک اثر فلسفی عمدتاً متشکل از توضیحات است.

نتیجهٔ فلسفه نه «گزاره‌های فلسفی»، بلکه روشن‌شدن گزاره‌هاست.

فلسفه می‌بایست اندیشه‌هایی را روشن سازد و مرزبندی کند که در غیر این صورت تیره و تار

و مبهم‌اند. (TLP. 4.112)

فلسفه قلمرو چون و چرا بردارِ علم طبیعی را مرز می‌نهد. (TLP. 4.113)

فلسفه می‌بایست امر اندیشیدنی را مرزبندی کند و بدین طریق امر نااندیشیدنی را.

می‌بایست امر نااندیشیدنی را از درون یا امر اندیشیدنی محصور کند. (TLP. 4.114)

فلسفه با باز نمودن روشن امر گفتنی دلالت بر امر ناگفتی خواهد کرد. (TLP. 4.115)

روش درستِ فلسفه در واقع باید این باشد: هیچ نگوییم، مگر آنچه بتواند گفته شود، یعنی

گزاره‌های علم طبیعی — یعنی چیزی که هیچ ربطی به فلسفه ندارد — و بعد هرگاه فرد

دیگری خواست چیزی مابعدطبیعی بگوید، به او ثابت کنیم که به برخی نشانه‌ها در

گزاره‌هایش مدلولی نداده است. این روش برای آن فرد رضایت‌بخش نخواهد بود — این

احساس را نخواهد داشت که ما به او فلسفه می‌آموزیم — ولی یگانه روش به تمام معنا درست

این است. (TLP. 6.53)

فهم درست این بندها بدون توجه به یکی از ایده‌های مهم ویتگنشتاین در سراسر تفکرش، و

یکی از مهمترین ایده‌های او در تراکتاتوس ممکن نیست؛ ایدهٔ معروف به گفتن - نشان دادن. در این

کتاب می‌خوانیم:

هر آنچه اصلاً به اندیشه می‌تواند درآید، می‌تواند روشن به اندیشه درآید. هر آنچه می‌تواند به

زبان درآید، می‌تواند روشن به زبان درآید. (TLP. 4.116)

آنچه می‌تواند نشان داده شود، نمی‌تواند گفته شود. (TLP. 4.1212)

ولی اهمیت ایدهٔ گفتن - نشان دادن برای درک تفکر ویتگنشتاین بیش از آنی است که در

تراکتاتوس تصریح شده است. برای پی‌بردن به این اهمیت توجه به دو نامهٔ ویتگنشتاین بسیار

مفید است. در ۱۹ اگوست ۱۹۱۹ از اسارتگاه جنگی به راسل — که دست‌نوشتهٔ تراکتاتوس را

دریافته و در نامه‌ای به ویتگنشتاین پرسش‌هایی طرح کرده بود — می‌نویسد:

حال نگرانم که تو مدعای اساسی مرا، که کل ماجرای گزاره‌های منطقی فقط تبصره‌ای بر آن است، دریافته باشی. موضوع اصلی این است: نظریه دربارهٔ چیزی که با گزاره‌ها — یعنی با زبان — می‌تواند گفته (و لذا، اندیشیده) شود و چیزی که با گزاره‌ها نمی‌تواند بیان شود، بلکه فقط می‌تواند نشان داده شود. به گمان من این است مسألهٔ اصلی فلسفه. (Briefe, S. 88)

و در نامهٔ مشهورش به ل. فون فیکر در اکتبر یا نوامبر ۱۹۱۹ دربارهٔ تراکتوس می‌گوید:
معنای کتاب، معنایی اخلاقی است. زمانی می‌خواستم در مقدمه جمله‌ای بیاورم که حال در واقع در آن نیست، ولی اکنون آن را برای شما می‌نویسم، چون شاید برایتان یک کلید باشد: می‌خواستم بنویسم، کتاب من متشکل از دو بخش است: آنچه که اینجا پیش روست و همهٔ آنچه که نوشته‌ام. و درست همین بخش دوم بخش مهم است. (Briefe, S. 96)

باری، حرف ویتگنشتاین این است: وظیفهٔ فلسفه پرداختن به مابعدالطبیعه نیست؛ امور دینی و اخلاقی و هنری خارج از حیطهٔ زبان‌اند و لذا خارج از حیطهٔ اندیشه‌ورزی. و البته پیدا است که این حرف به معنای کوچک‌شمردن این امور نیست، چه رسد به اینکه به معنای انکارشان باشد (اهمیتی که ویتگنشتاین برای این امور قائل است، به‌ویژه در اثر مهم دورهٔ به اصطلاح گذار او — از فلسفهٔ اول به فلسفهٔ دومش — «سخنرانی دربارهٔ اخلاق» به خوبی متجلی است). امور دینی و اخلاقی و معنوی، هرآنچه خارج از حیطهٔ زبان است، باید خود را نشان دهد؛ بیان زبانی آنها حاصلی جز مهملات ندارد، چراکه اساساً خارج از حوزهٔ صدق و کذب و پیش از آن معناداری و بی‌معنایی‌اند. بدین‌سان، موضع تراکتوس درقبال مابعدالطبیعه نه موضعی انکاری، که موضعی سلبی است؛ موضعی که به زیبایی تمام در آخرین جملهٔ آن متبلور است:
آنچه درباره‌اش سخن نمی‌توان گفت، باید درباره‌اش خاموش ماند.

ویتگنشتاین تلاش همیشگی بشر برای به‌زبان درآوردن امور ناگفتنی را نشانه‌ای بر وجود و اهمیت آنها می‌گیرد، اگرچه این تلاش را — چنانکه دیدیم — بیهوده می‌داند. از او نقل شده است که: فکر نکنید من مابعدالطبیعه را به دیدهٔ تحقیر می‌نگرم. برخی از نظام‌های بزرگ فلسفی گذشته به نظر من جزو ممتازترین فرآورده‌های ذهن بشرند. (P & G, S.119) ویتگنشتاین خود نیز نمی‌تواند به روش فلسفی مورد نظر و توصیه‌اش به تمام و کمال عمل کند: جمله‌های تراکتوس گزاره‌های علمی نیستند. او می‌خواهد چیزی را به ما بگوید که گفتنی نیست؛ بهتر است بگوییم او می‌خواهد چیزی را به ما نشان بدهد و برای این کار دچار «مهمل» گویی شده است، و خود نیز متوجه موضوع هست (TLP. 6.54). اما او — چنانکه در مقدمهٔ تراکتوس می‌گوید — امیدوار است آنها، و فقط آنها، که زمانی اندیشه‌های بیان شده در کتابش را، یا اندیشه‌های مشابه آنها را، داشته‌اند، از «نردبان» او بالا روند، آنچه را که او سعی در نشان دادنش داشته است، ببینند و نردبان

را دور افکنند. ولی چیزی که بدان دست یافته‌اند اندک چیزی نیست؛ فلسفه «فعالیتی» است که به مدد آن می‌توانند به سخنان و اندیشه‌های خود وضوح بخشند، مهملات سخنان دیگران را دریابند و هشدار دهند. این سخن اساسی که فلسفه نه آموزه و «نظریه»، بلکه نوعی فعالیت است، در مرحله بعدی کار فلسفی ویتگنشتاین و در تناسب و تلازم با دیگر عناصر تفکر او بسط تمام می‌یابد و به یکی از مهمترین ارکان آن تبدیل می‌شود.

از اولین سال‌های بازگشت ویتگنشتاین به کمبریج، ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۳، همان دوره گذار، یعنی از دوره پیش از کتاب آبی و کتاب قهوه‌ای، دو مجموعه نکته‌های فلسفی (*Philosophische Bemerkungen*) و گرامر فلسفی (*Philosophische Grammatik*) چاپ شده است؛ در این دو اثر فقراتی درباره فلسفه می‌آید که از نقل بیشتر آنها می‌گذرم: ویتگنشتاین زمانی سعی کرد اندیشه‌های خود در این فاصله زمانی را در قالب کتابی درآورد که اکنون با عنوان *The Big Typescript* چاپ شده و به تفصیل به آن خواهم پرداخت. شکل حک و اصلاح شده برخی از فقرات دو اثر یادشده در آثار بعدی هم می‌آیند و بعضاً نقل خواهند شد. اما قبل از آنکه به BT بپردازیم، دو نکته مربوط به سال ۱۹۳۱ را بخوانیم که در *Vermischte Bemerkungen* (همان فرهنگ و ارزش) چاپ شده‌اند، و نیز جملاتی را از گرامر فلسفی (۱۹۳۲-۱۹۳۳).

راه حل مسائل فلسفی در مقایسه با هدیه در افسانه‌ها، که در قصر جادویی جادووار جلوه می‌کند و چون آن را بیرون قصر در روشنای روز نظر کنیم، چیزی نیست مگر یک قطعه آهن معمولی (یا مشابه آن).

متفکر خیلی شبیه به طراح است که می‌خواهد همه پیوندها را رسم کند. (VB, S. 466)
ما در تفکر فلسفی مشکلاتی را در جاهایی می‌بینیم که مشکلی در کار نیست و فلسفه باید نشان دهد که در آنجاها مشکلی در کار نیست. (PG, S. 47)

مشکلات فلسفی سوء تفاهمهایی هستند که با ابضاح قواعدی که مطابقشان واژه‌ها را به کار می‌بریم، برطرف شدنی‌اند. (PG, S. 68)

وظیفه فلسفه نه خلق زبانی نو، ایدآل، بلکه ابضاح کاربرد زبانی زبان - زبان موجود - ماست. هدف فلسفه برطرف ساختن سوء تفاهمهایی خاص است؛ نه مثلاً خلق فهمی خاص خود. (PG, S. 115)

در فلسفه هم نمی‌توانیم به تعمیم‌هایی بزرگتر از آنها که در زندگی‌مان و در علم بیان می‌کنیم، دست یابیم. در اینجا هم (چنانکه در ریاضیات) همه چیز را همانطور که هست، می‌گذاریم. (PG, S. 121)

همه پدیدارهایی که به نظرمان چنین عجیب می‌رسند، پدیدارهایی کاملاً معمولی‌اند که وقتی روی می‌دهند، در کمترین حدی توجه ما را جلب نمی‌کنند. تازه در پرتو نوری غریب که ما هنگام فلسفه‌ورزی بر آنها می‌افکنیم، عجیب به نظر می‌رسند. (PG, S. 169)

فلسفه، همان مشکلات فلسفی است، یعنی ناآرامی‌هایی فردی که ما «مشکلات فلسفی» می‌نامیم. (PG, S. 193)

فقط از یاده‌گویی باید خود را در فلسفه حفظ کرد. ولی قاعده‌ای که در عمل قابل کاربرد است، همیشه بی‌ایراد است. (PG, S. 282)

هیچ چیز برای فهم فلسفی فاجعه‌بارتر از این نیست که برهان و تجربه را دو روش تحقیق متفاوت، ولذا البته قابل مقایسه، تلقی کنیم. (PG, S. 361)

فیلسوف به راحتی در موقعیت مدیری ناشی قرار می‌گیرد که به جای آنکه کار خود را انجام دهد و فقط مراقب باشد که افرادش کار خودشان را درست انجام دهند، کار آنها را به عهده می‌گیرد و روزی خود را می‌بیند که کار غیر روی دوشش سنگینی می‌کند، درحالی که افرادش به تماشا ایستاده‌اند و او را نقد می‌کنند. (PG, S.369)

The Big Typescript، مربوط به ۱۹۳۳، حاصل اولین و آخرین تلاش ویتگنشتاین برای تنظیم اندیشه‌هایش در قالب «کتاب»‌های معمول است؛ او یادداشت‌های سه چهار ساله اول پس از بازگشت مجده به کیمبریج را مبنای کار قرار داده و کوشیده است به شکل مطلوب خویش دست یابد — و البته که دست نیافته است. کتاب فاقد عنوان و مقدمه است اما فهرست مطالب دارد و شامل ۱۹ فصل و ۱۴۰ بخش است و موضوعات متنوعی را دربر می‌گیرد. فصل دوازدهم BT عنوان «فلسفه» را بر خود دارد و شامل بخش ۸۶ تا ۹۳ کتاب است؛ هرکدام از بخش‌ها نیز خود عنوانی فرعی دارد. در اینجا می‌کوشم گزارشی از این فصل مهم به دست دهم و فقراتی را که به نظرم از اهمیت بیشتری برخوردارند و بعضاً در شرح و تفسیرها بیشتر مورد استناد واقع می‌شوند، عیناً ترجمه و نقل کنم. فقراتی را که عیناً یا با اندک دگرگونی در تحقیقات فلسفی هم آمده‌اند، به بعد موکول می‌کنم، مگر آنکه برای فهم جمله قبل یا بعدشان ضروری باشند.

بخش اول فصل «فلسفه» BT این عنوان را دارد: «دشواری فلسفه، نه دشواری ذهنی علم، بلکه دشواری یک تغییر موضع. باید بر مقاومت‌های اراده غلبه کرد.» ویتگنشتاین در آغاز این سخن همیشگی‌اش را تکرار می‌کند که فلسفه باعث می‌شود که او «بی‌معنا» سخن‌گفتن را وانهد، و البته این را چشم‌پوشی و انصراف نمی‌داند، اما از جهتی فلسفه طالب نوعی تسلیم و رضاست، ولی رضایت در احساس نه در فهم؛ سختی کار هم در همینجاست: همانگونه که سخت است از جاری شدن اشک یا بروز خشم جلوگیری کنیم، سخت است که بیانی را به کار نبریم. «نه بر دشواری فهم، بلکه بر دشواری اراده است که باید غلبه کرد.»

ویتگنشتاین در فقره‌ای مهم از این بخش فلسفه را با معماری مقایسه می‌کند و می‌نویسد:

کار در فلسفه — چنانکه کار در معماری غالباً — درواقع بیشتر کار / کاری^(۱) بر روی خود

۱. هر دو واژه «کار»، «کاری» بدیل‌های خود ویتگنشتاین‌اند؛ یادداشت‌های او بر است از تغییرات و اصلاحاتی که مدام اعمال

است. بر دریافت خود. بر این که چگونه امور را می بینیم. (و از آنها چه می خواهیم).

(BT, S. 275)

او در پایان این بخش می گوید که براساس دریافت قدیمی – یعنی دریافت فیلسوفان بزرگ غرب – دو نوع مسأله به معنای علمی کلمه وجود دارد؛ مسائل اساسی و بزرگ و عام، و مسائل غیراساسی و به اصطلاح عرضی. اما در دریافت او هیچ مسأله بزرگ و اساسی به معنای علمی کلمه وجود ندارد. ویتگنشتاین در تراکتاتوس گفته بود: حتی اگر همه پرسش های ممکن علمی پاسخ داده شوند، مسائل زندگی ما دست نخورده می مانند. البته دیگر پرسشی باقی نمی ماند؛ و همین پاسخ است (TLP, 6.52). راه حل مسأله زندگی در ناپدیدشدن این مسأله معلوم می شود (TLP, 6.521).

عنوان بخش دوم این است: «فلسفه مقایسه های گمراه کننده در کاربرد زبان ما را آشکار می سازد.» ویتگنشتاین می نویسد که وقتی او خطایی فلسفی را می پالاید و می گوید همیشه تصور بر این بوده است ولی این طور نیست، مقایسه ای را که مبنای چنین تصویری بوده و نادرستی این مقایسه را نشان می دهد. «فلسفه ورزیدن این است: رد کردن استدلال های نادرست.» (BT, S. 276). به نظر ویتگنشتاین، فیلسوف می کوشد واژه رهایی بخش را بیابد، واژه ای که به ما امکان می دهد چیزی را که همیشه بر ضمیرمان سنگینی می کرده است، دریابیم:

مثل وقتی که مویی روی زیانمان هست؛ آن را حس می کنیم، اما نمی توانیم گیرش بیاوریم و از شرش خلاص شویم. (BT, S. 276)

از مهمترین وظایف این است که همه مسیرهای نادرست اندیشه را چنان بیان کنیم که خواننده بگوید «بله، درست منظورم همین بود»؛ سیمای هر خطایی را رسم کنیم. فقط وقتی می توان دیگری را از خطایی آگاه ساخت که او بپذیرد که بیان ما بیان احساس اوست؛ آن را به عنوان بیان درست بشناسد، شبیه آنچه در روانکاوی سراغ داریم. (BT, S. 277)

بخش سوم این عنوان را دارد: «از کجاست احساس بنیادی بودن تحقیقات گرامری ما؟»؛ به نظر ویتگنشتاین تحقیق گرامری به همان معنایی بنیادی است که زبان: زبان خود، بنیاد خویش است. او میان تحقیق گرامری فلسفی و تحقیق مثلاً زبان شناسان تفاوت می نهد و می گوید برای ما قواعدی اهمیت دارند که زبان شناس اصلاً متوجه آنها نیست (در اینجا عجالتاً «گرامر» را چیزی قریب به «منطق» بگیریم؛ گرامر زبان: منطق زبان). در این بخش ازجمله می خوانیم:

ما واژه ها را از استعمال مابعد طبیعی شان دوباره به استعمال درستشان در زبان باز می گردانیم. (نیز: 116, PU)

مردی که گفت نمی توان در یک رود دو بار پانهاد، چیزی نادرست گفت؛ می توان در یک رود دو بار پانهاد.

و حل همه دشواری‌های فلسفی این‌گونه به‌نظر می‌رسد. پاسخ‌های آنها باید، اگر درست‌اند، خانگی و معمولی باشند.

اصل هویت مثلاً به‌نظر می‌رسید اهمیت بنیادی داشته باشد. ولی این جمله که این «اصل» مهمل است، اهمیت آن را تصاحب کرد. (BT, S. 278)

همه آنچه فلسفه می‌تواند کرد، ویران ساختن بهت‌هاست و این یعنی بت جدیدی — در «غیاب یک بت» — نساختن. (BT, S. 279)

بخش چهارم فصل «فلسفه» BT، که به گمان من مهمترین بخش آن است و اهم فقرات آن عیناً یا با اندک تغییراتی در تحقیقات فلسفی هم می‌آیند، این عنوان را دارد: «روش فلسفه: بازنمایی روشن و فراگیر واقعیت‌های گرامری/زبانی. هدف: شفافیت استدلال‌ها، عدالت.» ویتگنشتاین در این بخش از جمله به بیان این امر می‌پردازد که وقتی ما «سیستم»ی را می‌یابیم که اموری ناآرام‌کننده را، به نحو سیستماتیک متفی می‌سازد، آرامش خاطر می‌یابیم؛ سیستم غلطی که ما خود را مجبور به حفظ آن می‌بینیم، باعث می‌شود که نتوانیم جملاتی را که خاطرم‌ان را ناآسوده می‌کنند و نمی‌دانیم با آنها چه کنیم، کنار نهمیم. باری، اهم فقرات این بخش را به بعد موکول می‌کنیم و بندهایی خواندنی از آن را در اینجا می‌آوریم:

مشکلات فلسفی را می‌توان با قفل‌هایی مقایسه کرد که با تنظیم روی واژه‌ای معین یا عددی معین باز می‌شوند، به‌گونه‌ای که تا همین واژه نیامده، در را با زور نمی‌توان باز کرد، و اگر واژه آمد، هر کودکی می‌تواند آن را باز کند. (BT, S. 281)

باید بدانیم که تبیین یعنی چه. این خطر همیشگی هست که بخواهیم این واژه را در منطق به‌معنایی به کار ببریم که از فیزیک گرفته شده است.

یادگرفتن فلسفه واقعاً نوعی به یاد آوردن گذشته است. ما به یاد می‌آوریم که واژه‌ها را واقعاً به این روش به کار می‌برده‌ایم. (BT, S. 282)

یکی از بزرگترین موانع برای فلسفه توقع اطلاعات جدید عمیق / بی‌سابقه است. اگر کسی گمان می‌کند که راه حل «مسأله زندگی» را یافته است و می‌خواهد به خود بگوید که اکنون همه چیز کاملاً راحت است، در ردّ خود کافی است به یاد آورد زمانی بود که این «راه حل» یافت نشده بود، ولی در آن زمان هم باید می‌توانستیم زندگی کنیم و با نظریه این زمان، راه حل یافت‌شده یک اتفاق می‌نماید، و در منطق نیز وضع‌مان همین‌طور است. اگر «راه حل»ی برای مسائل منطقی (فلسفی) وجود دارد، باید به خود تشر بزنیم که این مسائل زمانی حل نشده بودند (و آن وقت هم باید می‌توانستیم زندگی کنیم و بیندیشیم). (نیز: VB, S. 455)

(وظیفه ما فقط این است که منصف باشیم. یعنی فقط باید بی‌عدالتی‌های فلسفه را آشکار و حل کنیم، ولی نه این که احزاب — و اقرارهای عقیدتی — جدید برپا سازیم.)
(در فلسفه مبالغه نکردن دشوار است.)

(فیلسوف مادام که هسته آشفتگی را هنوز کشف نکرده است، مبالغه می‌کند، انگار در عجز خود فریاد می‌کشد.)

مسئله فلسفی إشعار به نابسامانی در مفاهیمان است، و با سامان دادن به این مفاهیم رفع شدنی است. (BT, S. 283)

آن‌طور که من به فلسفه می‌پردازم، کل وظیفه‌اش این است که بیان را به صورتی درآورد که ناآسودگی‌هایی / مسائلی / ناپدید شوند. ((هرتس))
اگر حق با من باشد، آن وقت مسائل فلسفی را باید بشود بالکل حل کرد، برخلاف همه مسائل دیگر.

این مسائل به معنای واقعی منحل می‌شوند — مثل تکه قندی در آب.
افرادی که احساس نیاز مبرم به شفافیت در استدلالشان نمی‌کنند، فاتحه‌شان برای فلسفه خوانده است. (BT, S. 284)

بخش پنجم دارای این عنوان است: «فلسفه، روشن‌سازی کاربرد زبان. سقوط زبان» و با فقره‌ای آغاز می‌شود که در PB (بند ۲) و Zettel (بند ۴۵۲) هم با اندک تغییری می‌آید. ما این فقره را از Zettel، که متن نهایی تری است، نقل می‌کنیم:

چه‌طور شده است که فلسفه دارای چنین ساختار / ساخت / پیچیده‌ای است؟ آخر اگر فلسفه آن امر نهایی است، آن امر مستقل از هر تجربه است که وانمودش می‌کنی، باید کاملاً ساده باشد. — فلسفه گره‌های اندیشیدن ما را باز می‌کند: از اینرو باید نتیجه‌اش ساده باشد، ولی فلسفه‌ورزیدن به همان پیچیدگی گره‌هایی است که باز می‌کند.

در این بخش همچنین این فقره روشن‌کننده را می‌خوانیم:

مدام این نکته را می‌شنویم که فلسفه در واقع پیشرفتی نمی‌کند، همان مسائل فلسفی که یونانیان را به خود مشغول می‌داشت، ما را نیز به خود مشغول می‌کند. ولی کسانی که این را می‌گویند، دلیلش را نمی‌فهمند که چرا این‌طور است / باید باشد / ولی دلیلش این است که زبان ما همانی که بوده مانده است و همچنان ما را به بیراهه همان مسائل می‌برد. مادام که فعلی به نام «بودن» وجود دارد که به‌نظر می‌رسد مثل «خوردن» و «نوشیدن» عمل می‌کند، مادام که صفت‌های «یکسان»، «درست»، «غلط» و «ممکن» وجود دارند، مادام که از جریان زمان و از امتداد مکان سخن در میان است، و الی آخر، و الی آخر، انسان‌ها همچنان به همان دشواری‌های معماگون برمی‌خورند، و به چیزی خیره می‌مانند که به نظر نمی‌رسد هیچ تبیینی بتواند برطرفش سازد.

و این امر ضمناً خواست امری فرازمینی / متعالی / را ارضا می‌کند، چون وقتی گمان می‌کنند که «مرز فهم بشری» را می‌بینند، طبیعتاً گمان می‌کنند که ورای این فهم را هم می‌توانند ببینند. (BT, S. 286)

ویتگنشتاین در ادامه از این گفته ابراز تعجب می‌کند که «فلاسفه نسبت به افلاطون به معنای

واقعیت نزدیک تر نشده‌اند» و می‌گوید چه عجیب است که افلاطون اصلاً توانسته بود آن قدر پیش برود، و می‌پرسد اگر ما پیشتر نمی‌توانیم رفت، به این دلیل است که افلاطون باهوش تر بود؟ به نظر ویتگنشتاین: هدف فلسفه این است: آنجا که زبان خود به خود پایان می‌پذیرد، دیواری بنا کند. (BT, S. 286)

ویتگنشتاین در پایان این بخش کار فیلسوف را با فعالیت پژوهشگری مقایسه می‌کند که می‌کوشد قواعدی را که افراد قبیله‌ای وحشی نانوشته اجرا می‌کنند، فهرست کند و نظم بخشد؛ فیلسوف با زبان چنین می‌کند. (BT, S. 287)

بخش ششم BT دارای این عنوان است: «مشکلات فلسفی در زندگی عملی اصلاً رودرروی ما نمی‌ایستند (چنانکه مثلاً مشکلات علوم طبیعی)، بلکه تازه وقتی رودرروی ما می‌ایستند که ما در ساختن جملاتمان نه هدف عملی، بلکه قیاس‌هایی زبانی را راهنمای خود می‌سازیم.» ویتگنشتاین در ابتدای این بخش می‌گوید که زبان نمی‌تواند آنچه را که جزو ماهیت جهان است، بیان کند. در این بخش از جمله می‌خوانیم:

عجیب است که ما در زندگی عادی هرگز این احساس را که فنومن از ما می‌گریزد، نداریم، جریان دائمی پدیدار را احساس نمی‌کنیم، بلکه فقط وقتی مشغول فلسفه‌ورزی هستیم، این امر حاکی از آن است که در اینجا فکری در میان است که به واسطه استعمال غلط زبان به ما القا می‌شود. (BT, S. 288)

وقتی فیلسوفان واژه‌ای را به کار می‌برند و دنبال معنایش می‌گردند، باید همیشه از خود پرسید: مگر این واژه در زبانی که آن را پدید آورده / برای آن پدید آمده / هیچ‌گاه واقعاً این‌طور به کار می‌رود؟

آن وقت اکثراً درمی‌یابیم که این‌طور نیست، و واژه خلاف گرامر عادی‌اش به کار رفته است. («دانستن»، «بودن»، «چیز».)

(فیلسوفان اغلب مثل کودکان خردسالی هستند که اول با قلمشان چیزهایی دلخواه بر کاغذ خط خطی می‌کنند و بعد از بزرگترها می‌پرسند «این چیست؟» — ماجر این است: بزرگتر بارها چیزی برای کودک کشیده و گفته است: «این یه آدمه»، «این یه خونه‌اس»، و الی آخر و حال کودک هم خط‌هایی می‌کشد و می‌پرسد: حالا این چیه؟) (BT, S. 289)

بخش هفتم این عنوان را دارد: «روش در فلسفه. امکان پیش‌رفتن آرام.» و با جملاتی مهم درباره «کشف واقعی» شروع می‌شود که در تحقیقات فلسفی (بند ۱۳۳) هم می‌آیند و به بعد موکولشان می‌کنیم. این بخش با این فقره پایان می‌یابد:

بیشتر افراد، اگر قرار باشد تحقیقی فلسفی را انجام دهند، مثل کسی انجامش می‌دهند که به غایت عصبی است و در صندوقی دنبال شینی می‌گردد. کاغذها را از صندوق بیرون می‌ریزد — چیز مورد جستجو ممکن است جزو آنها باشد — با عجله و غیردقیق میان باقی چیزها می‌گردد. دوباره چیزهایی را به صندوق برمی‌گرداند، آنها را با بقیه درهم می‌کند، و الی آخر.

به او فقط می‌توان گفت: دست نگهدار، اگر این‌طوری بگردی، نمی‌توانم در جستجو کمک کنم. اول باید شروع کنی در کمال آرامش روشمند یکی را بعد از دیگری بکای، آن وقت من هم آماده‌ام با تو جستجو کنم و در روش هم تابع تو باشم. (BT, S. 290)

و نهایتاً بخش هشتم BT که با این عنوان شروع می‌شود: اسطوره در صور زبان ما. «پاول ارنست». ویتگنشتاین در این بخش با اشاره به فریزر — که مجال پرداختن به نظر کاملاً انتقادی ویتگنشتاین درباره‌ی رویکرد او به ادیان و «تبیین»‌های وی در اینجا نیست — و اقوام وحشی مورد پژوهش او، می‌گوید که هیچ چیز خویشاوندی ما را با آن اقوام بهتر از این نشان نمی‌دهد که فریزر واژه‌های آشنای ما «Ghost» و «Shade» را برای توصیف دیدگاه‌های آنها به کار می‌برد. واژه‌هایی نظیر روح و ذهن همچنان نقش گمراه‌کننده‌شان را در زبان ما دارند، ولو اینکه ما معتقد نباشیم روح ما غذا نمی‌خورد و نمی‌نوشد. ویتگنشتاین می‌گوید: «در زبان ما اسطوره‌ای تمام جای دارد». وقتی می‌گوییم هیچ چیزی مثل مرگ مرده نیست یا هیچ چیزی مثل زیبایی زیبا نیست، این تصویر را از واقعیت داریم که «مرگ» و «زیبایی» ماهیات خالصی هستند که مردگان و زیباصفتان تنها بهره‌ای از آنها دارند. ویتگنشتاین به تصویری نیز که خود در تراکتاتوس از «Gegenstand» و «Komplex» داشته است اشاره می‌کند. BT با این فقره پایان می‌پذیرد:

مادام که از ذهن یک چیز، یک جسم، تصور می‌کنم که در سر ما جای دارد، این فرضیه خطرناک نیست. خطر در ناکاملی و خامی مدل‌های ما نیست، بلکه در ناروشنی (ابهام) آن است.

خطر وقتی شروع می‌شود که ما متوجه می‌شویم مدل قدیمی کافی نیست، ولی حال آن را عوض نمی‌کنیم، بلکه فقط تعالی‌اش می‌بخشیم. مادام که می‌گویم فکر در سر من است، همه چیز بی‌اشکال است؛ خطرناک وقتی می‌شود که می‌گویم فکر در سر من نیست، ولی در روح من است. (BT, S. 292)

*

اما از اواخر سال ۱۹۳۳ این دو فقره هم خواندنی‌اند؛ اول:

به گمانم موضع نسبت به فلسفه را این‌طور بتوانم خلاصه کنم که بگویم: فلسفه را درواقع باید سرود. از این امر به نظرم باید برآید که تفکر من تاجه حد به حال، آینده یا به گذشته تعلق دارد. چون بدین‌سان خود را به‌عنوان کسی شناسانده‌ام که کاملاً نمی‌تواند آنچه را که آرزویش را دارد، انجام دهد. (VB, S. 483)

و دوم این فقره بسیار مهم که هم در نکته‌هایی درباره‌ی مبانی ریاضیات آمده، هم در Zettel؛ آن را از اثر اخیر ترجمه می‌کنیم:

مشکل — می‌توانم بگویم — یافتن راه حل نیست، بلکه به منزله‌ی راه حل پذیرفتن چیزی است که به‌نظر می‌رسد فقط مرحله‌ی مقدماتی آن باشد. «ما دیگر همه چیز را گفته‌ایم — خود همین راه حل است، نه چیزی که از آن نتیجه می‌شود!» این امر، به گمانم، مرتبط است با این که ما به

غلط انتظار یک تبیین را داریم؛ حال آنکه یک توصیف راه حل مشکل است، اگر آن را درست در تأملاتمان جای دهیم. اگر نزد آن بمانیم و نکوشیم فراتر از آن برویم. مشکل در اینجا این است: توقف کردن.

(Zettel, 314; BGM, I, Anhang I, 2, S. 102-103)

موضوع توصیف و تقابل آن با تبیین (به معنای خاص آن، نه به معنای ایضاح که دغدغه همیشگی ویتگنشتاین است) از موضوعات بسیار مهم تفکر ویتگنشتاین است که البته مجال پرداختن به آن در اینجا نیست، اما امیدوارم خواندن این فقره در کنار سایر فقرات اجمالاً تصویری روشن از آن حاصل آورد.

✱

اما کتاب آبی (۱۹۳۴-۱۹۳۵). ویتگنشتاین در همان ابتدای کتاب می گوید که پرسش هایی مثل «طول چیست؟» و «معنا چیست؟» و «عدد چیست؟» تنگناهایی ذهنی برای ما پدید می آورند؛ احساس می کنیم که برای پاسخ به آنها باید به چیزی اشاره کنیم ولی نمی توانیم. (در اینجا سر و کارمان با یکی از سرچشمه های بزرگ سردرگمی فلسفی است: یک اسم باعث می شود دنبال چیزی مطابق آن بگردیم. (BIB, S. 15)

فیلسوفان پیوسته روش علوم طبیعی را پیش چشم دارند و در این وسوسه مقاومت ناپذیرند که به شیوه علوم طبیعی سؤال طرح کنند و پاسخ گویند. این گرایش سرچشمه واقعی متافیزیک است و فیلسوف را به تاریکی کامل می کشاند. در اینجا می خواهم بگویم که هیچ گاه نمی تواند کار ما باشد که چیزی را به چیزی برگردانیم یا تبیین کنیم. فلسفه واقعاً «صرفاً توصیفی» هست. (BIB, S. 39)

در فلسفه دشواری در این است که بیش از آنچه می دانیم نگوئیم. (BIB, S. 75)

✱

از سال های ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸ به ترتیب این سه نکته خواندنی اند:

شباهت عجیب تحقیق فلسفی (شاید به ویژه در ریاضیات) با تحقیق زیباشناختی.

(VB, S. 485)

برای من مهم است که موقع فلسفه ورزیدن همیشه موقعیت ام را عوض کنم، مدتی زیاد روی یک پانایستم تا خشک نشوم. (VB, S. 488)

در دوی فلسفه کسی می برد که می تواند از همه آهسته تر برود. یا: کسی که آخر از همه به هدف می رسد. (VB, S. 498)

اما از سال ۱۹۳۸ این فقره مهم را نیز باید ذکر کرد:

بیماری یک زمانه با دگرگونی در شیوه زندگی انسان ها درمان می شود و بیماری مشکلات فلسفی تنها با دگرگونی در شیوه تفکر و شیوه زندگی می تواند درمان شود، نه با دارویی که یک نفر به تنهایی ساخته است.

فکر کن کاربرد ماشین‌های را پدید آورد و به شیوعشان کمک کند و انسانیت از این بیماری رنج برد تا به عللی، در نتیجه تحولی، عادت ماشین‌سواری ترک شود.
(BGM, II, 23, S. 132)

و از سال‌های ۴۰-۱۹۳۹ این جملات خواندنی‌اند:

در فلسفه همیشه خوب است که به جای پاسخ‌گویی به یک پرسش، یک پرسش طرح کنیم. زیرا پاسخ‌گویی به پرسش فلسفی می‌تواند به راحتی غیرمنصفانه باشد؛ انجام آن با یک پرسش دیگر، نه. (BGM, III, 5, S. 147)

توصیف کردن، نه تبیین کردن، چیزی است که ما می‌خواهیم! (BGM, III, 78, S. 205)
ناراضایتی فلسفی بدین طریق محو می‌شود که ما بیشتر ببینیم. (BGM, III, 85, S. 218)

از سال‌های ۱۹۴۱ و ۱۹۴۲ نیز به ترتیب:

زبان فیلسوفان، دیگرانگار به خاطر کفش زیاده از حد تنگ، زبانی از شکل و ریخت افتاده است. (VB, S. 507)

فردی در یک اتاق گرفتار است، وقتی در قفل نیست به طرف داخل باز می‌شود؛ ولی او به این فکر نمی‌افتد که در را به جای فشار دادن، بکشد.
(BGM, IV, 37, S. 245; VB, S. 509)

و باز همه علیه «تبیین»، این جمله از حوالی سال ۴۴-۱۹۴۳ خواندنی است:

بیماری ما این است که تبیین می‌خواهیم. (BGM, VI, 31, S. 333)

و از سال ۱۹۴۴ این نکته:

فیلسوف کسی است که باید بسی بیماری‌های فهم را در خود درمان کند تا بتواند به مفاهیم عقل سلیم پردازد. (VB, S. 512)

✱

به سال ۱۹۴۵ می‌رسیم. مقدمه ویتگنشتاین بر تحقیقات فلسفی تاریخ «ژنویه ۱۹۴۵» را دارد و ما نیز آن را به همین سال نسبت می‌دهیم، اگرچه پس از این تاریخ نیز ویتگنشتاین در آن تغییراتی اعمال کرده است. عمده سخنان ویتگنشتاین درباره «کار فلسفی» — طبیعتاً در ارتباط با موضوع زبان — در بندهای ۱۰۹ تا ۱۳۳ کتاب (یا با قدری توسع، در بندهای ۸۹ تا ۱۳۳) طرح شده است.

در اینجا مهمترین این بندها را نقل می‌کنیم و با بند ۱۰۹، یکی از مشهورترین فقرات تحقیقات فلسفی، آغاز می‌کنیم:

[...] نباید هیچ‌گونه نظریه‌ای وضع کنیم. نباید هیچ چیز فرضیه‌واری در تأملاتمان باشد. هر تبیینی باید کنار رود و فقط توصیف جایش را بگیرد. و این توصیف نور خود را، یعنی هدف خود را، از مسائل فلسفی دریافت می‌کند. این‌ها البته مسائل تجربی نیستند، بلکه با بصیرت

به شیوه کار زبان مان حل می‌شوند، به این نحو که این شیوه کار را تشخیص دهیم: به رغم میل به بدفهمیدن آن. این مسائل نه با انتقال تجربه‌ای نو، بلکه با گردهم‌آوریِ امورِ دیرآشنا حل می‌شوند. فلسفه نیرویی است علیه جادوشدن فهم ما توسط زبان ما. (PU, 109)

نتیجه فلسفه کشف این یا آن مهمل و ورم ناجوری است که فهم در برخورد به مرز زبان برای خود به بار آورده است. اینها، این ورم‌ها، باعث می‌شوند که ما ارزش آن کشف را دریابیم. (PU, 119)

نداشتن دید کلی از کاربرد واژه‌هایمان یکی از سرچشمه‌های اصلی ناهمی ماست. — گرامر ما دید کلی را کم دارد.

بازنمایی روشن و فراگیر فهمی را پدید می‌آورد که عبارت است از همان «دیدن پیوندها». از اینجاست اهمیت کشف و ابداع حلقه‌های واسطه.

مفهوم بازنمایی روشن و فراگیر برای ما اهمیت اساسی دارد. شکل بازنمایی ما را، شیوه نگاه ما به امور، نشان می‌دهد (آیا این یک «جهان‌بینی» است؟) (PU, 122)

مسئله فلسفی این شکل را دارد: «راه و چاه را بلد نیستیم». (PU, 123)

فلسفه نباید به هیچ شیوه‌ای در کاربرد واقعی زبان دست ببرد، لذا نهایتاً فقط می‌تواند آن را توصیف کند.

چون نمی‌تواند این کاربرد را توجیه نیز کند.

فلسفه همه چیز را همان‌طور که هست باقی می‌گذارد. (PU, 124)

فلسفه همه چیز را صرفاً پیش رو می‌نهد و هیچ چیز را تبیین و استنتاج نمی‌کند — چون همه چیز آشکار آنجاست، هیچ چیز تبیین نمی‌خواهد. زیرا آنچه مثلاً پنهان است، برای ما اهمیتی ندارد.

«فلسفه» می‌توان هم چیزی را نامید که قبل از همه کشف‌ها و ابداع‌های نو ممکن است.

(PU, 126)

کار فیلسوف گردهم‌آوریِ یادداشت برای هدفی معین. (PU, 127)

اگر بخواهیم در فلسفه تزهایی وضع کنیم، هرگز امکان ندارد درباره آنها بحثی درگیرد، زیرا همه با آنها موافق خواهند بود. (PU, 128)

جنبه‌هایی از امور که برای ما مهمترین‌اند، به سبب سادگی و روزمره بودنشان پنهان‌اند (نمی‌توان متوجه‌اش شد، — زیرا همیشه پیش چشم است). (PU, 129)

کشف واقعی کشفی است که مرا قادر می‌سازد هر وقت که می‌خواهم فلسفه‌ورزی را قطع کنم. — کشفی که فلسفه را آرام می‌سازد، به نحوی که دیگر زجر سؤال‌هایی را نکشد که خودش را زیر سؤال می‌برند. — بلکه حال به کمک مثال‌هایی روشی نشان داده می‌شود، و رشته این مثال‌ها را می‌توان قطع کرد. — مشکلات حل می‌شوند (دشواری‌ها برطرف می‌گردند)، نه یک مشکل.

یک روش فلسفه وجود ندارد، بلکه روش‌ها وجود دارد، گویی درمان‌های مختلف.

(PU, 133)

فیلسوف مسأله را درمان می‌کند؛ مثل یک بیماری. (PU, 255)

هدف تو در فلسفه چیست؟ به مگس راه خروج از بطری را نشان دادن. (PU, 309)
هرکس که به علت فلسفه‌ورزی بی‌حس نشده است، متوجه می‌شود که در اینجا اشکالی در کار است. (PU, 348)

از سرچشمه‌های اصلی بیماری‌های فلسفی — تغذیه یک‌جانبه: فکر خود را فقط با یک نوع مثال تغذیه می‌کنیم. (PU, 593)

در فلسفه نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود. «ولی باید این‌طور باشد!» گزاره‌ای فلسفی نیست. فلسفه فقط بر آنچه که هرکسی تصدیق می‌کند، تأکید گذارد. (PU, 599)

*

این را که ویتگنشتاین سعی می‌کند چه تصویری از فلسفه و کار فلسفی به ما القا کند، ما را به چه نوع نگاهی وادارد، و از چه شیوه فلسفه‌ورزی باز دارد، به بعد موکول می‌کنیم و به سیر خود در آثار او ادامه می‌دهیم. در نکته‌هایی درباره فلسفه روانشناسی که جلد اول آن مربوط به ۱۹۴۶-۷ و جلد دوم آن مربوط به ۱۹۴۷-۸ است، می‌خوانیم:

توصیف صرف چنین سخت است، چون گمان می‌کنیم برای فهم واقعیت‌ها باید کاملشان کنیم. مثل آن است که انگار بومی با لکه‌های رنگی پراکنده ببینیم و بگوییم: این‌طور که هستند، نامفهوم‌اند؛ تازه وقتی با معنا می‌شوند که آنها را تکمیل و به‌صورت یک شکل درآوریم. — حال آنکه من می‌خواهم بگویم: اینجا کل هست. (اگر تکمیلش کنی، تحریفش می‌کنی.) (BPP I, 257)

و در اینجا همواره در این وسوسه‌ایم که بیشتر از آنچه هنوز معنا دارد، حرف بزنیم. آنجا که باید توقف کنیم، به حرف‌زدن ادامه دهیم. (BPP II, 402)

از همین سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸ این جملات نیز که در VB چاپ شده‌اند خواندنی‌اند:

فیلسوف می‌گوید: «امور را این‌طور ببین!» — ولی با این حرف اولاً گفته نشده است که مردم این‌طور خواهند دید، ثانیاً شاید او با تذکرش اصلاً دیر آمده باشد، و ممکن هم هست که چنین تذکری اصلاً نتواند کاری از پیش ببرد و انگیزه این تغییر نگرش باید از جایی دیگر بیاید. لذا اصلاً روشن نیست که بیکن به‌جز سطح احساس‌های خوانندگانش چیزی را به حرکت درآورده باشد. (VB, S. 537)

بادا که خدا به فیلسوف بصیرت بدهد به آنچه مقابل همه چشم‌ها قرار دارد. (VB, S. 539)
موقع فلسفه‌ورزیدن باید به آشفته‌گی قدیمی فرو رویم و آنجا احساس آسایش کنیم. (VB, S. 542)

آنجا که دیگران به رفتن ادامه می‌دهند، من از رفتن باز می‌ایستم. (VB, S. 543)

✱

عادت ویتگنشتاین بود که از میان دستنوشته‌ها و نوشته‌های تایپ‌شده‌اش نکته‌ها و فقراتی را که به نظرش اهمیتی داشتند جدا کند و کنار هم حفظ نماید. حاصل این عادت کاملاً هدف‌دار جعبه‌ای بود با برچسب Zettel («برگه‌ها»)، که بعد از مرگ او کشف و نهایتاً با تنظیم و گروه‌بندی این برگه‌ها با همین عنوان منتشر شد. این کتاب که برای ویتگنشتاین پژوهان از اهمیت خاص برخوردار است، شامل یادداشت‌هایی است که قدیمی‌ترین آنها به ۱۹۲۹ مربوط است و آخرین یادداشت تاریخ‌دار به سال ۱۹۴۸ برمی‌گردد؛ اما بیشتر یادداشت‌ها به فاصله زمانی ۱۹۴۵-۱۹۴۸ مربوط‌اند، و به همین دلیل ما در اینجا به این کتاب می‌پردازیم و بندهایی از آن را که برای فهم تلقی ویتگنشتاین از فلسفه مفیدند، نقل می‌کنیم. با جملات پایانی فقره‌ای آغاز می‌کنیم که در PB و PG هم چاپ شده است:

در فلسفه همواره در معرض این خطریم که اسطوره‌ای از نمادگذاری یا اسطوره‌ای از فرایندهای ذهنی پدید آوریم. به جای آن که خیلی ساده همان چیزی را بگوییم که هرکسی می‌داند و باید بپذیرد. (Zettel, 211)

در اینجا این وسوسه مقاومت‌ناپذیر است که باز هم چیزی بگوییم، وقتی همه چیز توصیف شده است. — از کجاست این فشار؟ کدام مقایسه، کدام تفسیر غلط، موجد آن است؟ (Zettel, 313)

در فلسفه نباید بیماری فکر را جراحی کرد. باید سیر طبیعی‌اش را طی کند، و درمان تدریجی مهمترین چیز است. (به این علت است که ریاضیدانان این‌قدر فیلسوفان بدی هستند.) (Zettel, 382)

کسی که در حال فلسفه‌ورزی است، غالباً برای یک بیان لفظی ژست غلط، نامناسب، به خود می‌گیرد. (Zettel, 450)

چیز معمولی را می‌گوییم، — با حالت غلط. (Zettel, 451)

همان‌طور که گاه آهنگی را فقط در دل خود می‌توان بازنواخت ولی با سوت‌زدن نمی‌توان، چون خود سوت‌زدن نوای درونی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، گاهی نوای اندیشه‌ای فلسفی نیز چنان آرام است که اگر آدمی مورد سؤال قرار گیرد و مجبور به پاسخ‌دادن شود، آن نوا تحت‌الشعاع واژه‌های به‌زبان آمده قرار می‌گیرد و دیگر نمی‌توان آن را شنید. (Zettel, 453)

فیلسوف اهل هیچ گروه فکری نیست. فیلسوف بودن او به همین است. (Zettel, 455)

برخی فیلسوفان (یا هرچه می‌خواهید بنامیدشان) دچار چیزی هستند که می‌توان «Loss of Problem»، «فقدان مسأله»‌اش نامید. آن وقت همه چیز به نظرشان کاملاً ساده می‌رسد، و ظاهراً دیگر هیچ مسأله عمیقی ندارد. جهان وسیع و مسطح می‌شود و هرگونه عمقی را از دست

می‌دهد؛ و آنچه می‌نویسند بی‌نهایت سطحی و مبتذل می‌شود. (Zeetel, 456)
تحقیقات فلسفی: تحقیقات مفهومی، امر ذاتی مابعدالطبیعه: تفاوت میان تحقیقات انضمامی و مفهومی را محو می‌سازد. (Zettel, 458)
شعار ما این می‌تواند باشد: «مگذاریم که مسحور شویم» (Zettel, 690)

*

اما از سال ۱۹۴۸-۱۹۴۹ در آخرین نوشته‌ها درباره فلسفه روانشناسی می‌خوانیم:
بازکردن گره‌های بسیار، این است وظیفه فیلسوفان. (Lspp, 756)
آیا پیشرفت علم برای فلسفه فایده‌ای دارد؟ قطعاً. واقعیت‌های کشف‌شده وظیفه ابداع امکان‌ها را برای فیلسوف آسان می‌کنند. (Lspp, 807)
فیلسوفان برای برخی واژه‌ها کاربرد آرمانی می‌تراشند که بعداً به هیچ دردی نمی‌خورد. (Lspp, 830)

و باز هم از سال ۱۹۴۹ این دو نکته خواندنی‌اند:
سلام فیلسوفان به یکدیگر باید این باشد: «سر فرصت» (VB, S. 563)
و من ته کاز یک نقاش‌ام، و غالباً یک نقاش خیلی بد. (VB, S. 567)

این دو نکته از ۱۹۴۹-۵۰ نیز در اینجا شایان ذکرند:
جمله‌هایی را که بارها و بارها، مثل افسون زده‌ها، به آنها رجوع می‌کنیم، این جمله‌ها را می‌خواهم از زبان فلسفی محو سازم. (ÜG, 31)
بالاخره در جایی باید از تبیین به توصیف صرف رسید. (ÜG, 189)

از سال ۱۹۵۰ این فقره مهم را از آخرین نوشته‌ها درباره فلسفه روانشناسی (1949-1951) نیز باید در اینجا آورد:

اگر نمی‌خواهیم مشکلات فلسفی را حل کنیم، — چرا از پرداختن به آنها دست بر نمی‌داریم. چون حل کردن آنها یعنی موضع خود را، شیوه اندیشه سابق را، تغییر دادن. و اگر این را نمی‌خواهی، باید مشکلات را حل نشدنی تلقی کنی. (Lspp (1949-1951) S. 112-113)
و نیز از همین سال این سه فقره را از درباره رنگ‌ها:

ابهام فلسفی آزاردهنده است. شرم‌آور احساس می‌شود. حس می‌کنیم آنجا که باید، راه و چاه را بلد نیستیم. و با این حال این‌طور نیست. به‌خوبی می‌توانیم بدون این تفاوت‌گذاری‌ها زندگی کنیم، نیز بدون آنکه در آنجا راه و چاه را بلد باشیم. (ÜF, III, 33)
در فلسفه نباید فقط در هر مورد آموخت که چه چیز درباره یک شیء می‌شود گفت، بلکه چگونه باید درباره آن حرف زد. پیوسته باید ابتدا روش پرداختن به آن را آموخت.

(ÜF, III, 43)

در فلسفه باید همیشه پرسید: «چگونه باید به این مسأله نگرست تا قابل حل شود؟»
(ÜF, II, 11)

در هر مسأله جدی فلسفی بی‌اطمینانی تا ریشه‌ها می‌رسد.
همیشه باید آمادهٔ آموختن چیزی کاملاً نو بود. (ÜF, I, 15)

ویتگنشتاین واقعاً چه می‌خواهد بگوید؟ آیا اینها همه نکته‌های کمابیش پراکنده‌ای است بدون پس‌زمینه‌ای که آنها را به هم پیوندد و امکان حصول تصویر و تصویری نسبتاً روشن از آنها را برای ما فراهم سازد؟ در واقع نحوهٔ تفکر و سبک نگارش ویتگنشتاین به خودی خود کار ما را در فهم مُراد وی دشوار می‌سازد و شاید شیوهٔ گزارش سخنان او در مقاله حاضر و جدا بودن آنها از بافت‌شان، این کار را دشوارتر. اما چنان پس‌زمینه‌ای، و لذا امکان حصول چنان تصویر و تصویری به یقین وجود دارد. در اینجا و در پایان این گزارش مسلماً ناقص توضیحی بسیار مختصر می‌آورم که امیدوارم به حصول این تصویر یا وضوح آن کمک کند. در این توضیح بر اجزا و عناصری از تصور ویتگنشتاین از فلسفه تأکید می‌کنم که از اهمیت اساسی برخوردارند.

از اصل ماجرا شروع می‌کنم؛ از مسأله یا مشکل فلسفی. وقتی دچار مسألهٔ فلسفی‌ام، احساس می‌کنم راه و چاه را بلد نیستم، از موضوع سر در نمی‌آورم، سردرگم‌ام. و نتیجه؟ نمی‌توانم ادامه دهم، باید ابتدا از راه و چاه سر در بیاورم و حل مسأله فلسفی یعنی همین، فلسفه‌ورزی یعنی همین. باید خود را از سردرگمی نجات دهم. اما چه وقت از سردرگمی و آشفتگی و ابهام درآمده‌ام؟ وقتی دیدی روشن و فراگیر، دیدی کلی، نسبت به موضوع کسب کرده‌ام. همهٔ روابطی را که برای این دید کلی لازم‌اند، یافته‌ام و اگر جایی حلقه‌ای لازم بوده است تا تصویرم کامل شود، آن را ابداع کرده‌ام. اما این یافتن، به معنای کشف چیزی «نو» نیست. فقط چیزی را دیده‌ام که همیشه مقابل چشم‌هایم بوده و درست به همین علت آن را نمی‌دیده‌ام، و حال که آن را می‌بینم، در واقع فقط امور آشنای همیشگی را به «یاد» می‌آورم و از گردهم آوردن این یادهاست که دید کلی را که لازم دارم کسب می‌کنم. با دیدن پیوسته، دید کلی کسب می‌کنم و آن وقت است که از سردرگمی درآمده‌ام و از مشکل رها شده‌ام.

متناسب با این تلقی از مسألهٔ فلسفی و فلسفه‌ورزی است که ویتگنشتاین حرف از «توصیف» به میان می‌آورد و آن را به عنوان بدیل «تبیین» (به معنای خاص آن، نه به معنای عام آن که خود در همان فضای «توصیف» است) مطرح و بر آن تأکید می‌کند؛ تبیینی که جایش در علوم طبیعی است. باری، خطاست که در فلسفه روش علم را به کار ببندیم؛ روشی که با تبیین و کشف روابط علی میان امور سروکار دارد. در فلسفه باید واقعیات را همانطور که هستند، دید و پذیرفت، و فقط توصیفشان کرد. همانقدر که تبیین و علم و داعیهٔ تغییر در امور واقع به هم مرتبط‌اند، توصیف صرف و عدم داعیهٔ تغییر نیز دست در دست هم دارند؛ فلسفه همه چیز را همان‌طور که هست به حال خود می‌گذارد (به این معناست که کار فلسفه «نظریه» پردازی نیست).

اما حواسمان باشد: عدم تغییر در امور واقع بیرونی، نه در «خود»، در «فیلسوف». فلسفه، این توصیف ناب، امری منفعلانه نیست. برای آن که امور را درست ببینیم، دیدی روشن از آنها کسب کنیم و صرفاً به توصیف – یعنی کاری که در حذمان است – پردازیم و داعیه تبیین نداشته باشیم، باید موضع و نگرش سابق خود را، چیزی را که دچار مسأله‌مان کرده است، رها کنیم و به امور آن‌گونه بنگریم که باید و این البته کاری است بس دشوار، چرا که مستلزم تغییر در روش زندگی است. باید کاری را بکنیم که «نمی‌خواهیم»؛ باید بر اراده خود غلبه کنیم. اما پرتوری این کار متناسب با دشواری آن است: همین که از پس آن برآمدم، دیگر مشکلی باقی نیست؛ ریشه مشکل، نگرش نادرست ما، از میان رفته است. به این معنا مسأله اساساً «منحل» شده است (این روش حل مسأله فلسفی، منحل‌سازی مسأله فلسفی، همان روشی است که ویتگنشتاین در مورد «مشکلات» یا «مشکل زندگی» نیز پیشنهاد می‌کند و می‌بینیم که مسأله فلسفی برای او درواقع مشکل در شیوه زندگی است).

باری، مسأله‌مان، مسائل‌مان، حل شده است و دیگر نیازی به فلسفه نیست؟ اصلاً و ابداً! سرچشمه اصلی مسائل فلسفی همچنان جاری است و ما همیشه در معرض این مسائل. این سرچشمه اصلی البته که همان «زبان» است. مادام که ما زبان را به کار می‌بریم، مادام که ما می‌اندیشیم، به فلسفه نیاز داریم؛ مسأله فلسفی به سراغمان می‌آید و باید حل‌اش کنیم. اما باز هم حواسمان باشد. فلسفه همان «تحلیل زبان» نیست (ویتگنشتاین را فیلسوف «تحلیل زبانی» به‌شمار آوردن در نادرستی چندان دست کمی ندارد از پوزیتیویست به‌شمار آوردن او؛ و البته این امر به معنای نادیده گرفتن تأثیر عظیم او بر فلسفه تحلیل زبانی و تحلیل‌های زبانی خود او نیست). درست است، درباره «کاربردهای واژه‌ها»، درباره کاربردهای زبان، باید دیدی روشن کسب کرد تا از سردرگمی به درآمد، اما معنای این سخن آن نیست که فلسفه تماماً همان کسب دید کلی درباره کاربردهای واژه‌های زبان است. این مغلطه‌ای است که در فهم فلسفه ویتگنشتاین باید از آن پرهیز کرد. سخن مهم‌تر و کلی‌تر از این است. حرف از نگرش ما به امور و شیوه برخورد ما با آنهاست. حرف از تغییر در شیوه زندگی است.

منابع

* Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe in 8 Bänden, Suhrkamp, Frankfurt am Main

1984:

Band 1: - *Tractatus logico - philosophicus* [TLP]

- *Tagebücher 1914-1916* [TB]

- "Auszeichnungen über Logik" [Aül]

- *Philosophische Untersuchungen* [PU]

Band 4: - *Philosophische Grammatik* [PG]

- Band 5: - *Das Blaue Buch* [BIB]
- Band 6: - *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* [BGM]
- Band 7: - *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* [BGM]
- *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* [LSPP]
- Band 8: - *Bemerkungen über die Farben* [Üf]
- *Über Gewissheit* [ÜG]
- *Zettel*
- *Vermischte Bemerkungen* [VB]

* Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, hrsg. von Michael Nedo, Zweitausendeins, Frankfurt am Main 2000. [BT]

* Ludwig Wittgenstein, *Briefe: Briefwechsel mit B. Russel, G. E. Moore, J.M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, hrsg. von B. F. McGuinness und G.H. von Wright, Frankfurt am Main 1980. [Briefe]

* Ludwig Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie (1949-1951). Das Innere und das Äußere*, hrsg. von G. H. von Wright und Hiekkilä, Frankfurt am Main 1993. [LSPP (1949-1951)].

* *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, hrsg. von Rush Rhees, Frankfurt am Main 1992. [P&G]

رہیافتِ صورت‌گرایانہ کانت به «پیشینی»

و نقدِ هوسرل از آن *

محمود خاتمی

«پیشینی»^(۱) نزد کانت، همواره کاربردی و صفی داشته است. هرچند او هرگز نظریه خاصی درباره «پیشینی» تدوین نکرده است، با این همه از آنچه وی در باب «پیشینی» گفته است، نظریه‌ای فراآمده که مورد توجه فلاسفه پس از وی قرار گرفته است. این نظریه حکایت از صورت‌گرایی^(۲) خاصی در خصوص «پیشینی» دارد و همین باعث شده تا بسیاری بر کانت تعریض و از او انتقاد کنند.

در مقاله حاضر تلاش می‌شود خطوط اصلی انتقاد هوسرل، پایه‌گذار پدیدارشناسی، از رہیافتِ صورت‌گرایانہ کانت به پیشینی به‌طور خلاصه تقریر گردد.

بدین‌منظور نخست اشاره‌ای به «پیشینی» نزد کانت می‌شود و سپس بیانات نقضی و حلّی هوسرل در انتقاد از رہیافت مذکور بیان خواهد شد.

۱. نظر کانت درباره «پیشینی»

چنانکه اشاره شد، کانت «پیشینی» را همچون وصف به‌کار برده است ولی در پس این کاربرد وصفی، مفروضاتی منطقی و شناخت‌شناسانه وجود دارد که به نظریه‌ای درباره «پیشینی»

* زمانی که نگارنده دانشجوی درس کانت استاد مجتهدی در کارشناسی فلسفه (نیمسال اول ۱۳۶۶) بود، این مقاله را به‌عنوان تکلیف کلاسی خود نوشت و مورد تشویق ایشان قرار گرفت. دو سال بعد، باز به تشویق ایشان این مقاله بسط و شرح داده شد و به‌عنوان رساله پایان‌نامه کارشناسی ارشد زیر نظر ایشان دفاع شد. به یاد آن اِثام و تقدیر از تشویق‌های ایشان این مقاله را در اینجا تقدیم آن استاد می‌نماید.

می‌انجامد. مفروضاتی که کانت - گاه بدون استدلال - پذیرفته و بر اساس آنها تمایز میان پیشینی - پسینی را با تمایز صوری - مادی مطابق و معادل انگاشته‌بسیارند ولی شاید بتوان مهمترین آنها را در قبول تمایزهای دیگر نظیر بحث وی در رابطه عقل - حس (صور معقول - محتوای محسوس)، ضرورت - امکان، کلیت - جزئیت، ترانساندانتال - ایمانانس دانست؛ به علاوه، وی برداشت خاص خود را از ذهن و قوه فاعله انسان و ساختار شناختی و منطقی آن که مستلزم قبول بی‌چون و چرای ویژگی «پیشینی» برای ذهن است مفروض می‌گیرد.

گرچه همه این مفروضات را می‌توان مورد بحث قرار داد و در درستی و کفایت آنها جدل کرد، اما در این نوشتار تنها یک پیش‌فرض دیگر را - که کانت بر اساس آن نظریه «شناخت پیشینی» را تأسیس می‌کند، مورد توجه قرار می‌دهیم و نقد هوسرل را از آن به‌نحو اجمالی تقریر می‌کنیم، آن پیش‌فرض این است:

«پیشینی بدیهی است.»

گرچه در بادی امر، این سخن آشنا خود بدیهی می‌نماید اما همین پیش‌فرض مورد خدشه و نقد هوسرل قرار گرفته است. و چنانکه تذکر خواهیم داد از همین روزنه هوسرل به عدم کفایت بحث کانت فتوا می‌دهد.

از نظر کانت بدیهی بودن درعین حال ملازم است با: الف) محض بودن؛ ب) کلی بودن و ج) ضروری بودن. چنانچه یک شناخت از این سه ویژگی برخوردار باشد هم پیشینی است و هم صوری، و اگر یکی از آنها مفقود باشد شناخت نه پیشینی است و نه صوری. این تلازم در حضور همزمان پیشینی و صوری باهم، از دید کانت، به معنی یکی بودن آن دوست:

هرآنچه را که فاعله از طریق مفاهیم خود تعقل می‌کند، جدا می‌کنیم تا چیزی جز شهود تجربی باقی نمانده در وهله دوم، از این شهود تجربی نیز آنچه را مربوط به احساس است جدا می‌کنیم تا جز شهود محض و صور محض پدیدارها نماند؛ [و این] تنها چیز است که قوه حس به‌نحو پیشینی فرامی‌آورد» (نقد عقل محض B36/A22).

کانت این طریق را در مورد هرآنچه «پیشینی» است صادق می‌داند.

«پیشینی کلی و ضروری است.»

هگل به درستی نوشته است که کانت «در مورد پیشینی برحسب مفهوم صوری کلیت و ضرورت اندیشه می‌کرد» و درعین حال «آن را به عنوان وحدت محضی که اساساً تألیفی نیست تلقی می‌کرد» (هگل، ایمان و دانش، ص ۳۰۲)

ضرورت و کلیت دو معیار به هم مرتبطند؛ به نظر کانت:

کلیت مطلق و ضرورت، نشانه‌های معرفت پیشینی‌اند و به‌نحو غیرقابل تفکیکی به هم مرتبطند. (نقد عقل محض B4)

به نظر او، کلیت و ضرورت تجربی نیستند بلکه منطقی‌اند و نشان می‌دهند که شناخت‌ها

مستقل از «این یا آن تجربه معین» اند (همان، B2).^(۱) و این ملازمت آن دو را با «پیشینی» از یک سو و با «محض بودن» از سوی دیگر نشان می دهد (همان، B4).

این بدان معناست که از نظر کانت پیش فرض «پیشینی بدیهی است» با سه معیارِ صوری محض بودن، کلی بودن و ضروری بودن تعیین می یابد. بر اساس این پیش فرض، پیشینی صوری می شود، همان طور که پسینی مادی است.

۲. نقد هوسرل از دیدگاه کانت

هوسرل دیدگاه کانت را در مورد پیشینی جامع و کافی نمی داند؛ به نظر او: «کانت فاقد مفهوم پیشینی ای بود که از نظر پدیدارشناسی درست است» (تحقیقات منطقی، ج ۲، ص ۲۰۳).

از نظر او، اینکه کانت در مقدمه کتاب نقد عقل محض پیشینی را یک قاعده یا اصل تلقی کرده است و در نتیجه آن را با صوری یکی نموده، مستلزم آن است که شناخت به معنی دقیق کلمه تنها در حوزه پیشینی و صوری حاصل شود و در نتیجه «صوری» قوام بخش (constitutive) باشد. شاید بتوان انتقادهای هوسرل را به دیدگاه کانت به دو شکل تقریر کرد:

الف) رهیافت نقضی هوسرل که اساساً در صدد نشان دادن این نکته است که رابطه پیشینی با صوری رابطه تساوی نیست بلکه این رابطه عموم و خصوص من وجه است. چنانچه این نکته درست باشد اساس نظریه کانت به چالش کشیده می شود.

ب) رهیافت حلّی: هوسرل می کوشد راهی نشان دهد که درعین قبول «پیشینی» آن را به «مادی» نیز گسترش دهد و مکانیسم آن را با شهود مرتبط سازد.

در ادامه به ترتیب به این دو نوع رهیافت اشارتی خواهیم کرد:^(۲)

الف) رهیافت نقضی

هوسرل می کوشد تا با بحث در صوری «محض» و نیز معیارهای کلیت و ضرورت سخن کانت را نقض کند که «پیشینی صوری است». وقتی گفته می شود «پیشینی صوری است» می توان برای آن دامنه صدقی تعریف کرد: «تا آنجا که ما از صورتی آگاهیم که در آن پیشینی بیان می شود، پیشینی را صوری می نامیم».

۱. کانت عمدتاً از کلیت و ضرورت در سطح احکام سخن می گوید: «اگر قضیه ای داشته باشیم که در تعقل آن، آن را ضروری تعقل کنیم، آن قضیه پیشینی است» (همان، B3). اما او وصف «پیشینی» را برای مفاهیم و تصورات هم به کار برده است (همان، A196).

۲. قابل ذکر است که هوسرل بحث را از حیث منطقی و معرفت شناختی مورد توجه قرار داده است و لذا به کتاب نقد عقل محض توجه دارد و حوزه اخلاق و زیبایی شناسی در بحث او جایی ندارد. اما آنچه وی درباره «پیشینی» گفته است ولو اینکه به حوزه شناخت شناسی ناظر است، اختصاص به آن ندارد. به همین دلیل است که پدیدارشناسان دیگری نظیر شپلر و کلگر دنباله انتقادات او از رهیافت فرمالیستی کانت را در حوزه های اخلاق و زیبایی شناسی نیز پی می گیرند و به تفصیل در آن حوزه ها سخن می گویند.

اما به نظر هوسرل می‌توان «پیشینی» را از حیث ژنتیک در نظر گرفت یعنی نه از آن حیث که در عمل تأمل ظاهر می‌گردد بلکه از آن حیث که واسطه در ادراک حسی شهود می‌شود. شناخت ابتدایی ما با ادراک حسی شروع می‌شود - بی‌آنکه از پیشینی استعانت جوید. در این حالت ژنتیک پیشینی بدون واسطه در تجربه به دست می‌آید.

به تعبیر دیگر، پیشینی - که بعداً تجربه را برای سوژه با معنی می‌کند - خود در آغاز در ادراک بی‌واسطه تجربه تشکل می‌یابد. اما اگر چنین باشد، پس هرگونه شناختی صرفاً یک نوع بازشناسی است و در این صورت نیازی نیست که این شناخت محض، کلی و ضروری باشد. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که معنای ضرورت و کلیت داشتن همچون معیارهای صوری بودن پیشینی نه از آن حیث که «پیشینی، پیشینی و محض است» بلکه از این حیث است که «پیشینی نسبت به تجربه و در ارتباط با آن اعتبار دارد».

نکته دیگر این است که باید میان ضرورت منطقی و کلیت قضایا با ضرورت و کلیت که معیار «پیشینی» است تفاوت نهاد و این نکته‌ای است که کانت از آن غفلت داشته است. به نظر هوسرل باید در اینجا نخست میان ضرورت طبیعی که در طبیعت یافت می‌شود و ضرورت عقلی تفاوت نهاد. هرگاه بتوان بی‌آنکه تناقض لازم آید تصور عدم ضرورت چیزی را بنماییم آن را ضرورت طبیعی می‌نامیم ولی هرگاه تناقض لازم آید آن ضرورت عقلی است. ضرورت طبیعی تعبیر دیگری است برای امکان، درحالی که ضرورت عقلی تعبیر دیگری است از وجوب ضرورت مأخوذ در ضرورت طبیعی بالغیر است درحالی که ضرورت عقلی بالذات است.

همانطور که خود کانت می‌گوید (نقد عقل محض B290) در ضرورت طبیعی یک شیء تنها می‌تواند معلول یک علت باشد. اما ضرورت عقلی به دو شکل ظهور می‌یابد: یا ضرورتی است منطقی محض - که حاکم بر روابط میان مفاهیم است؛ و یا ضرورتی است که از تعقل ضرورت طبیعی و در ارتباط با آن حاصل می‌شود. در صورت اول ضرورت را ضرورت صوری می‌نامیم - که منطقی و محض است. درحالی که صورت دوم را ضرورت مادی می‌خوانیم.

هوسرل همچنین از رابطه این دو نوع ضرورت با کلیت هم سخن می‌گوید. در ضرورت صوری یا منطقی می‌توان گفت کلیت از ضرورت ناشی می‌شود زیرا اولاً ضرورت منطقی کاملاً عقلانی است و از سوی دیگر عقل برخلاف ضرورت محض خود که متضمن وجوب بالذات است رفتار نمی‌کند. و ثانیاً امکان ضرورت منطقی و صوری چه در مفهوم و چه در قضیه مستلزم تناقض است. اما در ضرورت مادی یا ماهوی، کلیت مقدم بر ضرورت است زیرا کلیت در اینجا به معنی ساختار کل است.

کانت پیشینی را با ضرورت صوری یا منطقی یکی کرده است ولی به نظر هوسرل او از این نکته غفلت داشته که ضرورت منحصر در ضرورت صوری یا منطقی نیست. بنابراین می‌توان پرسید که رابطه پیشینی با ضرورت مادی چگونه است؟

ضرورت مادی یا ماهوی از ضرورت منطقی یا صوری متأخر است. به این معنی که پیشینی

با ضرورت صوری خود که ناشی از خصلت استعلایی ذهن است، کلیت مربوط به ضرورت مادی را امکان پذیر می کند و این کلیت - چنانکه اشاره شد - به معنی ساختار کل است و به نوبه خود ضرورت مادی را بنا می نهد. پس ضرورت صوری، صورت حکم را بیان می کند نه محتوای آن را و این ضرورت مادی یا ماهوی است که محتوای حکم را نشان می دهد.

به بیان دیگر می توان گفت که ضرورت صوری یا منطقی به حیث استعلایی ذهن باز می گردد - یعنی آن حیثی که در تأمل حاصل است و در نحوه فعالیت ذهن به کار می آید. درحالی که ضرورت مادی یا ماهوی به حیث غیراستعلایی ذهن باز می گردد - یعنی آن حیثی که در مرحله پیش - تأملی (Pre-reflective) حاصل است و با ادراک حسی داده می شود.

بدین ترتیب معلوم می شود که پیشینی معادل صوری نیست و لذا این پیش فرض کانت تمامیت ندارد. به علاوه، حتی می توان نشان داد که «صوری نیز معادل پیشینی نیست» یعنی چنین نیست که هرچه محض، کلی و ضروری باشد پیشینی است. اکنون دلیل آن را چنین تقریر می کنیم:

۱. در بیان گذشته، گفته شد که از نظر هوسرل از حیث ژنتیک، پیشینی در ادراک حسی داده می شود. این بدان معنی است که اعتبار «صوری» به «محتوا» وابسته است. هوسرل این نکته را با استفاده از ضرورت صوری و ضرورت مادی چنین بیان کرده است که آن دو در نقطه ای به نام کلی با هم تلاقی می کنند: ضرورت صوری مقدم بر کلیت است و کلیت مقدم بر ضرورت مادی. از سوی دیگر ضرورت صوری هر چند از نظر معرفت شناختی بر ضرورت مادی مقدم است ولی از لحاظ تکوینی از آن متأخر است و آنچه منطقیاً میان آن دو ارتباط برقرار می کند، همانا کلیت است. بنابراین صوری بدون مادی تعقل نمی شود.

۲. در کتاب ایده ها، هوسرل بحثی را که درباره «هستی شناسی صوری»^(۱) در کتاب تحقیقات منطقی مطرح کرده است بسط می دهد و در نهایت ریاضیات و منطق اپوفانتیک - یعنی منطق صوری رایج - را به هستی شناسی صوری باز می گرداند. از نظر او هستی شناسی صوری با «پیشینی صوری» مرتبط است ولی خود را در احکام تألیفی نشان می دهد. در غیر این صورت، «ابژه به وجه عام» (object in general) هرگز محتوا نخواهد داشت - حال آنکه حتی برای خود کانت هم این ابژه دارای یک محتوا و ما به ازاء است (نقد عقل محض 5-104A). بنابراین باز هم صوری بدون محتوا و مادی تعقل نمی شود.

۳. هوسرل به نوعی «صوری» قائل است که در نتیجه اعمال ذهنی و به نحو منطقی و حصولی حاصل می شود و هوسرل آن صوری را نتیجه صوری سازی (Formalization) می داند.

۱. هوسرل منطق را به دو بخش عمده اپوفانتی و هستی شناسی صوری تقسیم کرده است. اولی به احکام و صور بنیادی ارتباطات می پردازد (نگاه کنید به تحقیقات منطقی ج ۱، بندهای ۶ و ۷). وی بحث مذکور را در کتاب ایده ها بسط داده است (ایده ها، ج ۱). نظر به اینکه وی از «صوری» به استعلایی گذر کرده است، منطق استعلایی را تجربی و مرتبط با آن می داند (نگاه کنید به منطق صوری و منطق استعلایی، بخش اول و دوم).

«صوری» حاصل از صوری سازی (فرمالیزاسیون) اساساً بدیهی نیست. پس صوری می تواند پیشینی نباشد.

بدین سان، هوسرل با ردّ این پیش فرض کانتی که «پیشینی صوری است» نسبت تساوی میان «پیشینی» و «صوری» را انکار و نسبت عموم و خصوص من وجه میان آن دو برقرار می کند. بنابراین، نوعی پیشینی می توان فرض کرد که صوری نیست و هوسرل آن را پیشینی مادی می نامد که به ساحتِ ابژه بازمی گردد و نوعی صوری می توان فرض کرد که پیشینی نیست و آن همان صوری حاصل از صوری سازی (فرمالیزاسیون) است. بدین ترتیب هوسرل، مبنای صورتگرایی کانت را در مورد «پیشینی» نقض می کند.

(ب) رهیافت حلی

اما غیر از این که هوسرل پیش فرض کانت را در مورد پیشینی صوری نقض می کند، بیاناتی دارد که می توان آن را یافتن راه حلی برای پیشینی دانست. در کتاب تحقیقات منطقی، هوسرل ضمن تحلیل ها و ارائه دیدگاه خود درباره «پیشینی» با تکیه بر بحثی که درباره شهود دارد مبنای دیگری را در مورد «پیشینی» اتخاذ می کند. او به نحو مبنایی، از شهود معقولی یا عقلی یا ماهوی در برابر شهود حسی سخن می گوید. این شهود مقبول کانت نیست ولی هوسرل در این مینا با او در خلاف است. شهود معقولی قابلیت است که براساس آن می توان اشیاء و معانی ایده آل نظیر ذوات کلی، سلب، ربط، وحدت، عدد و امثال آنها را دریافت. به نظر هوسرل، کانت از ویژگی های خاص ایده سازی محض غفلت کرده است و همین نکته باعث شده تا از «پیشینی» درک درستی نداشته باشد (تحقیقات، ج ۲، ص ۲۰۳).

کانت می پذیرد که صور شهود - یعنی مکان و زمان - شهود محض اند اما این نکته را در مورد مقولات انکار می نماید. به نظر هوسرل، این خطای کانت به خاطر قبول ثنویت حس و فاهمه است که در نظریه کانت موجود است و امکان برقراری ارتباط منطقی میان آن دو نیست. از نظر احکام تحلیلی که به نحو صوری پیشینی اند به نحوی بدیهی و با رجوع به اصول منطق - «مطابق با قاعده» - تعریف می شوند. اما این اصول به همان معنا «پیشینی» نیستند که احکام تحلیلی. احکام تألیفی پیشینی هم که - از نظر کانت - با کارکرد استعلایی سوژه حاصل می شود پیشینی اند ولی نه به آن معنی که قوانین حاکم بر کارکرد استعلایی سوژه «پیشینی» اند.^(۱)

هوسرل بر آن است که «پیشینی» نه چنانکه کانت گفته، ویژگی قضایای منطقی یا نسبت میان حدود این قضایا باشد؛ بلکه ویژگی شهود ماهوی یا ماهیات به شهود درآمده اشیاء است. به تعبیر دیگر «پیشینی» ساختارهای ماهوی محتوای شهود را تعریف می کند و از لحاظ پدیدارشناسیک «داده» است. به این معنی هوسرل به «پیشینی غیرصوری» که از آن به «پیشینی

۱. در این باره شیلر بحث مستوفایی دارد. مراجعه شود به کتاب اصالت صورت.

مادی» تعبیر می‌شود قایل است. بدین ترتیب، از نظر هوسرل، پیشینی نسبت به ابژه خارجی «عام‌تر» است:

از آن حیث که پیشینی «معنی بنیادین ابژه‌های پدیداری» است، مادی است و از آن حیث که صورت معنی‌بخش حس است، صوری است. در حالت دوم پیشینی به «محتوایی» تعین نمی‌بخشد و اگر «تعین بخشد» در آن صورت مادی است. در هر دو حال، «پیشینی» ویژگی و وصف منطقی چیزی نیست (برخلاف کانت) بلکه ویژگی و وصف شهودی ابژه‌های مشهود واقع می‌شود.^(۱)

۳. خاتمه

در این مقاله تلاش شد تا به‌طور خلاصه نقد هوسرل از دیدگاه فرمالیستی کانت در مورد «پیشینی» تقریر شود. نخست تأکید کانت را بر «پیشینی صوری است» یادآور شدیم و سپس بیان کردیم که هوسرل از یک سو بیاناتی دارد که می‌توان آنها را نقض این قضیه دانست، هم از جانب کم قضیه و هم از جانب کیف آن. و از سوی دیگر وی مبنایی را برقرار می‌کند که بنا به آن، پیشینی – ولو صوری باشد – در شهود مقولی حاصل است و ویژگی آن محسوب می‌شود.

در هر دو حال، وی نظریه «پیشینی» را در کانت وافی به مقصود نمی‌داند، زیرا از محدوده «صوری» فراتر نمی‌رود و زمینه انتقال از امکان به وجوب و بالعکس را فراهم نمی‌آورد. درحالی که با شکستن حصار صورت‌گرایی (فرمالیسم) این زمینه فراهم می‌آید و رابطه میان حس و فاهمه به نحو صحیح برقرار می‌گردد.

فهرست کتب

Hegel, G.W., *Knowledge and Faith*, (London, 1986).

Husserl, E., *Ideas*, tr: W.R.B. Gibson (New York, 1931).

Husserl, E., *Formal and Transcendental logic*, tr. D. Carirns (The Hague, 1970).

Husserl, *Philosophical Investigations*, trans. J. N. Findaly (New York, 1970).

Scheler M., *Formalism in Ethics and Non Formal. Ethics of value*, tr. M.S. Fring & R. L. Funk (Evaston, 1973).

۱. از نظر هوسرل، این دو شهود – ماهوی و تجربی – یکدیگر را تحدید می‌کنند. شهود تجربی می‌تواند به شهود «ماهیت» تبدیل شود، و درعین حال هیچ شهودی از ماهیت نیست مگر آنکه مصداقی برای آن در شهود تجربی باشد (ایده‌ها، بند ۳) از این رو این دو شهود در اصل یکی هستند که در دو حوزه اطلاق می‌شوند (برای تفصیل بحث نگاه کنید به تحقیقات منطقی، تحقیقات چهارم و ششم).

فلسفه و آینده

رضا داوری اردکانی

این یادداشت را به دوست عزیز و همکار صاحب‌نظم دکتر کریم مجتهدی تقدیم می‌کنم. بضاعت من بیش از این نیست. البته می‌توانستم مقاله‌ای بنویسم که عدد صفحاتش بیشتر باشد اما می‌خواستم چیزی تقدیم کنم که مضمون آن را دکتر مجتهدی پسندد و بپذیرد. هرکس که ایشان را بشناسد می‌داند که همه زندگیشان فلسفه است. من هم در نوشته خود از مقام فلسفه و نسبت آن با تمدن و علم و معیشت گفته‌ام. دکتر مجتهدی و من هر دو معتقدیم که بنیاد تجدد و زندگی جدید با فلسفه و در فلسفه گذاشته شده است و هیچ عهد تاریخی آغاز نمی‌شود که مسبوق به تفکر نباشد و به مدد تفکر بسط نیابد. هرکس هرچه می‌خواهد بیندیشد و بگوید برای من مثل روز روشن است که بدون تفکر هیچ بنیادی گذاشته نمی‌شود. علم و تکنولوژی جدید هم بر مبنای فلسفه تأسیس شده است.

فلسفه و آینده

فلسفه به‌طور کلی در سه صورت ظاهر می‌شود یا درست بگوییم ما با فلسفه سه نسبت داریم. فلسفه گاهی تکرار الفاظ فیلسوفان است؛ این الفاظ به گذشته تعلق دارد و تکرارکنندگان آن با زمان نسبتی ندارند. گروهی هم هستند که تکرار الفاظ را نمی‌پسندند و تکرارکنندگان را به جهل و کهنه‌پرستی منسوب می‌کنند و چه‌بسا که خود فلسفه را وسیله‌ای برای نیل به قدرت و اغراض ایدئولوژیک قرار دهند. چنین فلسفه‌ای هم گرچه به وضع زمان حال نظر دارد در خدمت گذشته است. این هر دو گرچه رنگ و بوی فلسفه دارند و از فلسفه نشان‌ها دارند زبان‌شان با ما بیگانه است و اگر می‌بینید زبان ایدئولوژی رایج‌تر و موجه‌تر و مقبول‌تر است مپندارید که این زبان، زبان زمان است. این گفتار غالب، به زمان حال تعلق دارد و زمان حال همواره آخرین لحظه گذشته و تکرار آن است. همچنین زمان حال — که به مسامحه نام زمان دارد — پناه غفلت نیز

می تواند باشد. زبانی که به صورت گفتار غالب ظاهر می شود، غالباً و معمولاً زبان پرورده فکر و ادب گذشته و خوشایند گوش های زمان حال است یعنی این زبان با گوش ها آشناست و به همان آسانی که به زبان می آید در گوش می نشیند. زبان دیگری هم هست که از آینده می گوید این زبان، زبان تفکر است. فیلسوفان و به طور کلی متفکران سخنگویان و نمایندگان آینده اند. از آنها متوقع نباشیم که برنامه ریزی کار و معاش و سیاست آینده را عهده دار شوند؛ آنها عهد دیگری را بنیاد می کنند به این معنی که عهد قدیم را که سست شده است می شکنند و عهد دیگر می بندند (و گاهی بنای عهد سست شده ای را استوار می کنند). ادوار تاریخی — که گاهی به نام عهد هم نامیده می شوند — با عهد بستن پیامبران و متفکران پدید آمده است. قوانین و رسوم و قواعد حقوق و اخلاق و معاملات هم بر اساس عهد قوام می یابد و تدوین و متداول می شود همه کسانی که در زمان های قدیم و جدید قوام جامعه بشری را بر اساس قرارداد و پیمان میان مردمان دیده اند جلوه عهد را از ورای مذهب اصالت بشر دیده اند. فرانسیس بیکن در صدر تاریخ جدید می گفت کار علم پیش بینی است. اگوست کنت هم بر این نظر بود. البته پیش بینی علمی را با پیشگویی اشتباه نباید کرد. هر چند که پیش بینی علمی هم با پشتوانه تفکر فلسفی ممکن می شود. برای روشن شدن این مطلب باید ببینیم که حدود این پیش بینی چگونه معلوم می شود و حد پیش بینی علمی کجاست. اصلاً چرا فرانسیس بیکن گفت کار علم پیش بینی است؟ پیش از این می گفتند کار علم ادراک موجودات است. علم را وقتی پیش بینی دانستند که در فلسفه و دید کلی آدمی تحولی پدید آمد. اکنون وقتی راجع به جهان آینده بحث می کنیم در واقع می خواهیم بگوئیم چه جهانی را می توانیم بسازیم. ولی بشر همواره و همیشه تاریخ را طراحی نمی کرده است. این بشر جدید و متجدد است که شأن خود را تغییر جهان می داند. یعنی بشر نظر و تلقی دیگری نسبت به خود و به همه چیز پیدا کرده و موجودات را متعلق علم و تصرف خود تلقی کرده است. این تغییر، اساس فلسفه جدید است. اگر این فلسفه، یعنی این تغییر نبود جهان جدید و علم تکنولوژیک به وجود نمی آمد. وقتی فرمودید که درباره «فلسفه در جهان آینده» چیزی بگوئیم، فکر کردم که آیا می توان بدون اطلاع از نسبت فلسفه با جهان کنونی و جهان گذشته درباره فلسفه جهان آینده بحث کرد؟ بعد به نظرم رسید که شاید منظور این بوده است که راجع به فلسفه در جهان آینده بحث کنیم یا ببینیم فلسفه با جهان آینده چه می کند. آیا فلسفه نسبتی با جهان آینده دارد؟ در این جهان فلسفه چه جایی خواهد داشت؟ آیا فلسفه دگرگون می شود و جهان آینده را دگرگون می کند و به صورتی دیگر می سازد و قوام می دهد؟ یا اینکه می خواهیم با تحقیق در اینکه فلسفه در یونان و قرون وسطی و در دوره جدید چه بوده و چه وضعی داشته است، حدس بزنیم که فلسفه در آینده چه صورتی خواهد داشت؟ نظر من هیچ وقت این نبوده است و همیشه سعی کرده ام — و البته این سعی همیشه مقرون به موفقیت و قرین توفیق نبوده است — که بگوئیم فلسفه مجموعه ظواهر و الفاظی که در کتاب های فلسفه وجود دارد، نیست. فلسفه گاهی در حرف های ساده و در حرکات، زندگی و گفت و شنود ما هم یافت می شود. شاید فلسفه در کاری که می کنیم و راهی که

می‌پیماییم حضور داشته باشد. برای همه ما مشکل است که ارتباطی بین زندگی و فلسفه تصور کنیم. گاهی ما از فلسفه‌ای که به زندگی می‌پردازد دوری می‌کنیم، انگار که آن را فلسفه نمی‌دانیم. مثلاً بعضی از ما شاید پراگماتیسم را به معنی مذموم به کار ببریم، یا پراگماتیسم را فلسفه‌ای چندان مهم تلقی نکنیم. البته من پراگماتیسم را خیلی مهم می‌دانم — لافل به آن معنایی که اشاره کردم. دکارت در فلسفه خود مطالبی دارد که شاید آنها را اصلاً نتوانیم بپذیریم. آنها را غلط آشکار می‌یابیم و بقیه مطالبش را هم چندان مهم تلقی نمی‌کنیم. دکارت گفته است که «من فکر می‌کنم، پس هستم». من فکر می‌کنم پس هستم، یعنی چه؟ وقتی تأمل کنیم و فلسفه بخوانیم برای ما مشکل است که بلافاصله در مقابل دکارت بایستیم و بگوییم که سخن بی‌ربط گفته است. وقتی به ساحت تفکر دکارت وارد شویم جرأت نمی‌کنیم که بگوییم «من فکر می‌کنم، پس هستم» سخن بی‌اهمیتی است. «من فکر می‌کنم، پس هستم» لوازم و نتایج فکری داشته است که لافل برای من و امثال من و کسانی که پیش‌تر از من فلسفه اسلامی و فلسفه قرون وسطی خوانده‌اند و فلسفه یونان را می‌شناسند، و درست بگوییم برای جهان مدرن اهمیت داشته است و دارد. در طرح دو جوهر متباین و متمایز می‌توان تشکیک کرد و حقیقتاً جای چون و چرا هم دارد. این هم که می‌گوید نفس و بدن دو چیز متباین هستند با مشکلات نظری بسیار مواجه می‌شود. بعضی از قدامی‌ها این مطلب را نمی‌پذیرفتند و برخی هم پذیرفته بودند که «ماده» چیزی است و «روان» چیز دیگری است. راستی این مطالب با زندگی چه ارتباطی دارد؟ دکارت و گالیله با تاریخ چه پیوند و ارتباطی داشته‌اند و برای مردمی که بعد از ایشان آمدند چه آوردند؟ شما بلافاصله به من جواب می‌دهید که آیا نمی‌دانم فیزیک با عالم کنونی چه نسبتی دارد. اصلاً سؤال این نیست. تکلیف فیزیک معلوم است. علوم به اصطلاح پایه شامل ریاضیات، فیزیک، شیمی و بیولوژی است و مقصود از علوم پایه، پایه و اساس تکنولوژی است. حقیقت این است که اینها علوم پایه تکنولوژی نیستند، بلکه عین تکنولوژی‌اند. جوهر آنها تکنیک و تکنولوژی است، نه اینکه اینها علوم پایه باشند. ما فکر می‌کنیم اول فیزیک و بعد تکنولوژی به وجود آمده است، اما هم از حیث تاریخی و هم از حیث ذات، تکنولوژی مقدم بر فیزیک است، فیزیک مقدم بر تکنولوژی نیست. آن فیزیکی هم که مقدم بر تکنیک بود با فیزیک گالیله تفاوت داشت. در واقع آن فیزیک به تاریخ فلسفه پیوست و جزئی از تاریخ فلسفه شد. شما می‌دانید گالیله فیزیکدان و مؤسس فیزیک است. جهان ما نیز جهان فیزیک و جهان مبتنی بر علم فیزیک است. من هم می‌دانم که گالیله فیزیکدان است، اما یک جمله از گالیله وجود دارد که فیزیک او بدون آن جمله نمی‌توانست پدید آید و آن جمله این بود: «خدا جهان را با قلم ریاضی آفرید». معنی آن این است که این عالم، عالم ریاضی است، عالمی است که طرح ریاضی دارد و پذیرای طرح ریاضی است و با افکندن طرح ریاضی بر این عالم می‌توان آن را تحت نظارت و تصرف درآورد. گالیله فیلسوف و بنیانگذار مدرنیته است. دکارت هم فیلسوف و بنیانگذار مدرنیته است و در این بنیانگذاری شاید سهمی بیش‌تر از گالیله داشته باشد. من نمی‌خواهم در مورد دکارت و گالیله و

بیکن بحث کنم. فقط اشاره کردم که اگر می‌گویید ارتباط فلسفه با زندگی ما و با عالمی که در آن زندگی می‌کنیم چیست، بگویم این طرحی که شما نام آن را «تجدد» و تاریخ سیصدساله یا چهارصدساله (با ملاک‌های مختلف می‌توانید مدت این تاریخ را کم و زیاد کنید) می‌گذارید، یک طرح فلسفی است و در فلسفه پدید آمده است. اگر فلسفه نبود عالم جدید با علم و تکنولوژی و سیاستش به وجود نمی‌آمد. این قضیه از کجا معلوم می‌شود؟ این امر در همه‌جا ظاهر است؛ حتی آن را در فلسفه پست مدرن می‌توان دید. وقتی پست مدرن نظام مدرنیته را نقد می‌کند چه چیزی را نقد می‌کند؟ مدرنیته را چگونه نقد می‌کند؟ فعلاً کاری به منتقدان رمانتیک مدرنیته نداریم که معتقدند تکنولوژی آمده و محیط زیست را آلوده کرده و روابط مهر و محبت را برهم زده است و... نقد پست مدرن، نقد دیگری است. در اندیشه پست مدرن آثار دنیای مدرن نقد نمی‌شود بلکه از مبانی مدرنیته پرسش می‌شود. مبانی مدرنیته مبانی فیلسوفان است. این مبانی را صنعتگران و سوداگران نیاورده‌اند. سن سیمون معتقد بود که باید ادیبان، شاعران و فیلسوفان را در کشتی گذاشت و در دریا غرق کرد زیرا که به وجودشان نیازی نیست. عیب کار سن سیمون این بود که خود او اولین کسی است که می‌بایست در کشتی می‌نشست. اما اگر چنین واقعه‌ای متحقق می‌شد، اصلاً آن چیزی که سن سیمون می‌خواست به وجود نمی‌آمد و متحول نمی‌شد. سن سیمون مجله‌ای به اسم «گلوب» چاپ کرد. او استاد اوگوست کنت و بنیانگذار پوزیتیویسم بود و با اینکه متفکر درجه اول نبود در امر جهانی شدن علم و تمدن غربی سهمی داشت. نقد مدرنیته در واقع نقد مبادی و مبانی فلسفه مدرن است، گویی مدرنیته، با عقل و نظم و بوروکراسی و سیاست و اقتصاد و تکنولوژی و تعلیم و تربیتش ریشه‌ای دارد و این ریشه نیز فلسفه‌ای است که آن را زائد و بی‌حاصل می‌دانستند و اکنون خود فیلسوفان هم آن را مورد تشکیک قرار داده‌اند. اکنون که نزاع میان نقادان مدرنیته و مدافعان آن گرم است، چه پست مدرن باشید و مدرنیته را نقد کنید چه از مدرنیته دفاع کنید به فلسفه پرداخته‌اید، یعنی شما فیلسوفی کرده‌اید و مثلاً دانسته و ندانسته، از اصول مدرنیته در مقابل تعرضاتی که به آن می‌شود دفاع کرده‌اید. در زمان ما با آنچه نیچه و اخلاف او در فلسفه آوردند محرز شده است که فلسفه صرف مجموعه‌ای از مطالب انتزاعی نیست که بخوانیم و لقلقه زبان ما باشد و بعد در جایی آنها را تکرار کنیم. فلسفه به یک معنی مقدم بر نظام معیشت کنونی است. عقل معاش عالم جدید مبتنی بر عقلی است که در فلسفه دکارت ظاهر شد. البته شخص دکارت کاری به عقل معاش نداشت. گالیله هم به معاش نمی‌اندیشید. اصلاً صاحب‌نظران و هنرمندان و فیلسوفان و عالمان حقیقی به معاش نمی‌اندیشند. اما عقلی هست که عقل معاش را تقویت می‌کند. افلاطون به دو عقل و شاید بتوانیم بگوییم به سه عقل قائل بود. فارابی به چهار عقل و فضیلت قائل بوده است. اینها به هم پیوسته است و هر کدام از آن که مقدم است مدد می‌گیرد تا به اصل برسد. ما امروز در مورد اینکه فلسفه با تاریخ و تمدن و روابط و مناسبات مردمان چه نسبتی دارد بحث دشواری نداریم. جامعه متجدد جامعه‌ای است که اصول فکری معینی دارد و در آن چیزهایی پذیرفته

می‌شود و چیزهایی هم پذیرفته نمی‌شود. جامعه جدید امکان‌هایی در قول و فعل دارد و البته بعضی امکان‌های محدود دنیای قدیم را ندارد. اگر فی‌المثل جامعه امروزی و کنونی خود را با جامعه قرون وسطی و جامعه گذشته بسنجیم درمی‌یابیم که بشر هزارسال پیش بنابر درکی که از جهان و مبدأ جهان و عالم و آدم داشت زندگی می‌کرد. رفتار بشر امروزی نیز بر مبنای درکی است که مدرنیته از عالم و آدم دارد؛ این درک را فیلسوفان بنیانگذار مدرنیته پیشنهاد کرده‌اند و به تدریج پذیرفته شده است. «من فکر می‌کنم، پس هستم» سخنی است که در کتاب و کلاس فلسفه حرف مشکل و قابل بحث و چون و چرایی است. اما همه عالم، چه بداند چه نداند - و غالباً بدون اینکه بداند - آن را پذیرفته است که «من فکر می‌کنم، پس هستم» یعنی اینکه فکر من دایره مدار امور جهان است. امروزه این حرف‌ها برای ما بسیار عادی و معمولی شده است که ما جهان را می‌سازیم و تدبیر آینده به عهده ما است. اینها حرف‌های بی‌چون و چرایی شده است. اگر کسی بگوید که از کجا این حرف را می‌زنید، می‌گویند که اینها بدیهیات است. ما تاریخ را می‌سازیم. شما می‌دانید که تا پانصد سال پیش هیچ‌کس چنین ادعایی نداشت. یعنی به فکر هیچ‌کس نرسیده بود، حتی به فکر استادان بزرگ یعنی افلاطون و ارسطو هم نرسیده بود که این بدیهی امروز را به زبان بیاورند. نگاه ما به عالم موجود چنان است که بعضی چیزها به نظرمان عادی و طبیعی می‌رسد و بعضی چیزهای دیگر عجیب می‌نمایند. نگاهی که ارسطو ... و ابن‌سینا به جهان داشتند با نگاه ما متفاوت بود. اگر امروز ابن‌سینا به مجلس ما می‌آمد و حرف‌های ما را می‌شنید، تعجب می‌کرد. ما امروز ابن‌سینا را کم و بیش می‌توانیم بفهمیم، اما ابن‌سینا اگر الان زنده می‌شد با نبوغی هم که داشت به دشواری سخنان ما را می‌فهمید. ولی ما کم و بیش می‌توانیم زبان او را بفهمیم برای اینکه بالاخره در پی او آمده‌ایم. این تحولات را کم و بیش می‌بینیم. مع‌هذا، اگر بخواهیم حقیقتاً ابن‌سینا را درک کنیم باید سیری در زمان او داشته باشیم. اما بدون فهم فلسفه ابن‌سینا چگونه در زمان او سیر کنیم؟ من نمی‌دانم این دور را چگونه باید حل کرد. کسانی که اهل هرمنوتیک‌اند می‌دانند که فیلسوفان حوزه هرمنوتیک چگونه این دور را طرح و حل می‌کنند. من اگر بخواهم وارد بحث شوم بحث طولانی می‌شود، مراد از این مقدمه نسبتاً طولانی این است که ما وقتی از فلسفه و جهان آینده سخن می‌گوییم حداقل باید قبول کنیم که فلسفه نسبتی با جهان دارد و تحقیق کنیم که این نسبت چیست. به عبارت دیگر باید بدانیم فلسفه در جهان آینده چه مقامی دارد یا فلسفه با جهان آینده چه می‌کند و جهان آینده با فلسفه چه سرو کاری خواهد داشت. راستی اگر فلسفه به بشر در طراحی آینده جهان مددی نرساند چه سود دارد؟ همه کسانی که با فلسفه مخالفند و آن را مشتی الفاظ و عبارات انتزاعی بی‌ارتباط با مسائل حقیقی بشر می‌دانند از این نکته که فلسفه راه آینده بشر را معین می‌کند غافلند و آن را در نمی‌یابند ولی فلسفه از ابتدای تاریخ آن تاکنون همواره جهت و خط سیر زندگی آدمی را معین کرده است. سقراط و افلاطون و ارسطو و بعد از آنها رواقیان و اپیکوریان تاریخ مدینه‌های یونانی را به پایان خود رساندند. در دوره جدید نیز فیلسوفان طراحان جهان علم و تکنولوژی بودند.

ایدئولوژی‌ها نیز بر مبنای فلسفه جدید پدید آمد یعنی اگر فلسفه جدید به وجود نمی‌آمد جهان متجدد و سیاست‌های متعلق به آن هم پیدا نمی‌شد. دکارت و کانت ره‌آموز تاریخ جدید بودند و به بشر غربی علامت دادند و به آنها آموختند که در تقاطع‌های راه‌ها کدام راه را پیش گیرند اما اکنون فلسفه وضع دیگری دارد. در جهان پست مدرن تاریخ فلسفه و جهان متجدد نقد می‌شود اما در آن اشاره‌ای به هیچ افقی در هیچ سویی نیست. نگاه اندیشه پست مدرن نیز متوجه افق جهان متجدد است و البته آن را گرفته و تاریک می‌بیند. شاید بگویند افلاطون و ارسطو هم بسته شدن افق جهان یونانی را گزارش کردند و جهان دیگری را بنیاد نهادند. اگر با فلسفه این فیلسوفان و بلافاصله پس از آنان جهان تازه‌ای در یونان بنیاد گذاشته نشد، امکان پدید آمدن عالمی که در آن عقل دایرمدار باشد در تفکر آنان ظاهر و نمایان بود، آیا اندیشه پست مدرن هم چیزی که راهی به آینده داشته باشد می‌آموزد؟ اگر خوش‌بین باشیم باید بگوییم که فلسفه پست مدرن مظهر خودآگاهی بشر جدید به پایان یافتن عهد مدرنیته است و شاید این تذکر بتواند مقدمه تفکر آینده باشد. متفکران آینده در راهند و ما هنوز می‌توانیم به آمدن آنها و بشارتی که خواهند داد امیدوار باشیم شاید هم به هر حال باید به لطف حق امیدوار بود.

مفهوم «ایمان فلسفی»

کارل یاسپرس؛ ترجمه محمد رئیس‌زاده

مقدمه مترجم

کتاب ایمان فلسفی (*Der philosophische Glaube*) اثر کارل یاسپرس (Karl Jaspers) شامل شش نوبت سخنرانی سلسله‌وار او در باب ایمان فلسفی است که به آلمانی تدوین شده است. رالف مانهایم (Ralph Manheim) این کتاب را با عنوان *قلمرو ابدی فلسفه* (*The perennial scope of philosophy*) به انگلیسی ترجمه کرد. نوشته حاضر با عنوان «مفهوم ایمان فلسفی» فصل اول (سخنرانی اول) این کتاب است که آن را از انگلیسی به فارسی ترجمه کرده‌ام. خانم فاطمه مینایی این ترجمه را با متن انگلیسی و آقای مالک حسینی با اصل آلمانی‌اش مقابله کردند و اصلاحاتی را پیشنهاد دادند که فوق‌العاده مفید بود. از هر دوی این دوستان صمیمانه سپاسگزارم.



اگر بپرسیم: با چه و برای چه زندگی می‌کنیم، بی‌تردید یکی از پاسخ‌ها این خواهد بود: با ایمان مبتنی بر وحی؛ زیرا خارج از آن تنها نیست‌انگاری^(۱) می‌تواند وجود داشته باشد. اخیراً متألّهی گفته است: «این که بگوییم انتخاب سرنوشت‌ساز این است: یا مسیح یا نیست‌انگاری، صرفاً معیار مسیحی نیست.» اگر چنین باشد، فلسفه‌ای وجود نخواهد داشت. بلکه از سویی، تاریخ فلسفه خواهیم داشت، یعنی تاریخ بی‌اعتقادی^(۲)‌ای که به نیست‌انگاری می‌انجامد، و از سوی دیگر، نظامی از مفاهیم در خدمت الهیات. فلسفه خود، جوهرش را از دست خواهد داد، چنانکه در فضای الهیات هم فی‌الواقع قسمت فلسفه همین بوده است. در چنین حال و هوایی، حتی وقتی آثار فکری کاملاً هنرمندانه‌ای خلق شده‌اند، روح خود را از سرچشمه بیگانه و غیرفلسفی

دین کلیسایی^(۱) گرفته‌اند. حال آنکه استقلال این آثار عاریه‌ای و غیرواقعی بوده است و این آثار واقعاً به جد، فلسفه تلقی نشده‌اند.

پاسخ دیگر به پرسش ما این است: با عقل بشری زندگی می‌کنیم، با علوم که متوجه اغراض مفیدی در عالم‌اند و روش‌های نیل به آنها را به ما می‌آموزند. زیرا خارج از علوم – آن‌طور که می‌گویند – تنها وهمیات وجود دارد. فلسفه، مستقل^(۲) نیست، مرحله به مرحله همه علوم را کنار گذاشته است و سرانجام حتی منطق را که علمی تخصصی شده است. اکنون دیگر چیزی نمانده است. اگر چنین باشد، بازهم فلسفه‌ای وجود نخواهد داشت. فلسفه یک وقتی راهی به علوم بود. اما حالا خیلی که خوشبین باشیم، شاید بتواند به‌عنوان خادمه علوم – مثلاً به شکل معرفت‌شناسی – به حیات تقریباً زاید خود ادامه دهد.

اما این هر دو برداشت از فلسفه ظاهراً با روح آن در تاریخ سه هزار ساله‌اش در چین، هند و جهان غرب در تعارض‌اند؛ با جدیتِ نگرش امروزی ما به مسائل فلسفی در تعارض‌اند، زمانه‌ای که فلسفه، دیگر خادمه علوم نیست، آنچنان که در حدود اواخر قرن نوزدهم بود، و به جایگاه خدمتگزاری الهیات هم بازنگشته است.

این انتخاب عجولانه میان ایمان مبتنی بر وحی و نیست‌انگاری یا میان علم تمامیت‌طلب و وهمیات، به درد حربه‌های ارباب روانی می‌خورند تا مردم را از مسئولیت خدادادشان محروم سازند و آنها را مطیع کنند. امکانات بالقوه بشر را به تعارضات^(۳) تبدیل می‌کنند؛ در چنین وضعی انسانیت اصیل به دست فراموشی سپرده می‌شود.

کسانی که چنین گزینه‌هایی را پذیرفته‌اند، تصریح کرده‌اند که هرکس جسارت پرداختن به سنت مقبول فلسفه را دارد، بایستی یا نیست‌انگار باشد یا اهل توهم. اگر از این طرح از پیش اندیشیده شده پیروی نکنیم به کم‌مایگی، عدم انسجام، عقل‌باوری سطحی و ناپختگی متهم می‌شویم، آن هم از جانب هر دو جریان: هم مبلغین ایمان مبتنی بر یک دین و حیانی خاص و هم حامیان «علمی» که به خرافه مبدل شده است.

ما این چالش را می‌پذیریم و می‌کوشیم آفاق بشریت را در تفکر فلسفی مان بازنگه‌داریم. فلسفه نباید از مسئولیت خود کناره‌گیری کند، به‌خصوص امروزه.

ما در آگاهی از مخاطراتی به‌سر می‌بریم که برای قرون گذشته ناشناخته بودند: ممکن است ارتباط ما با انسان‌های اعصار دیگر قطع شود؛ ممکن است از سر غفلت، خود را از سنت محروم سازیم؛ ممکن است آگاهی آدمی کاهش یابد؛ و ممکن است ارتباط آزادانه میان انسان‌ها خاتمه یابد. باتوجه به خطراتی که با آن مواجهیم، بایستی در تفکر فلسفی مان برای هر پیشامد آماده باشیم تا تفکر ما به بشریت برای حفظ بزرگترین ظرفیت‌هایش کمک کند. درست به دلیل فاجعه‌ای که بر جهان غرب مستولی گشته است، تفکر فلسفی تنها با کشف نسبت‌اش با

1. ecclesiastical religion.

2. autonomous.

3. antinomies.

سرچشمه آغازین خود بشریت، می تواند استقلال تمام عیارش را دوباره به دست آورد. می خواهم با شما در باب ایمان فلسفی که زیربنای همه این اندیشه هاست، سخن گویم. این موضوع، گسترده است. به منظور تأکید بر اصول ساده یقینی، مسائل مورد نظر را در شش سخنرانی خواهم گنجاندم:

۱. مفهوم ایمان فلسفی؛ ۲. مفاد ایمان فلسفی؛ ۳. انسان؛ ۴. فلسفه و دین؛ ۵. فلسفه و ضد فلسفه (دیوشناسی، خداانگاری انسان،^(۱) نیست انگاری)؛ ۶. چشم انداز آینده فلسفه.
- ایمان امری است متفاوت با دانش. جوردانو برونو^(۲) باور داشت و گالیله^(۳) می دانست. ظاهراً هر دوی آنها وضع یکسانی داشتند. یک دادگاه تفتیش عقاید با تهدید آنها به مرگ، خواستار عدول آنها شد. برونو حاضر بود که از برخی مواضعش عدول کند، اما نه از آن مواضعی که برایش تعیین کننده بودند. او با مرگی شهادت گونه درگذشت. گالیله از نظریه اش مبنی بر گردش زمین به گرد خورشید دست برداشت و سپس مطابق حکایتی بجا اما ساختگی گفت: «با این حال زمین همچنان می چرخد.»^(۴) تفاوت در اینجا است: از سویی حقیقتی داریم که با دست برداشتن از آن، آسیب می بیند و از سوی دیگر حقیقتی که با عدول از آن، سالم می ماند. هر دو در حفظ حقیقتی که از آن دفاع می کردند، کوشیدند. حقیقتی که با آن زندگی می کنم، تنها در صورتی قوام دارد که با آن یکی شوم؛ این حقیقت، ظهوری تاریخی دارد و به عنوان حکمی واقعی، اعتبار عام ندارد، اما بی قید و شرط است. ولی حقیقتی که قابل اثبات است، بدون من هم قوام دارد؛ این حقیقت، به طور کلی معتبر، غیرتاریخی و بی زمان است، اما بی قید و شرط نیست؛ بلکه این حقیقت بر پیش فرض ها و روش های شناخت در زمینه امر محدود، مبتنی است. مردن در راه چنین حقیقتی که قابل اثبات است، سزاوار نیست. اما اندیشمندی که معتقد است به کته امور رسیده است، نمی تواند بدون آسیب دیدن خود حقیقتی که سر اوست، از مواضعش عدول کند. اصلی کلی وجود ندارد که مستلزم آن باشد که او شهید شود. ولی وقتی برونو ماندی شهادت را می پذیرد، البته نه به سبب حالت جذبه عرفانی و نه به سبب اعتراضی آتی، بلکه پس از غلبه متمادی و دشوار بر نفس است، این است نشانه ایمان اصیل؛ یعنی یقین به حقیقتی که نمی توان آن را اثبات کرد، آنگونه که می توان قضیه ای علمی را درباره امور محدود اثبات کرد.
- باین حال، نمونه برونو نادر است. زیرا فلسفه معمولاً توجه خود را معطوف به احکامی نمی کند که هیأت عقیده به خود می گیرند، بلکه به زمینه هایی فکری معطوف می کند که در کل زندگی فرد سریان می یابند. این امر که سقراط، بوئتیوس و برونو از یک جهت قدیس های تاریخ فلسفه اند، آنها را بزرگترین فیلسوفان نمی سازد، بلکه آنها به خاطر حمایت از نوعی ایمان فلسفی به طریق شهدا، تکریم می شوند.

1. deification of man.

2. Giordano Bruno.

3. Galileo.

4. Eppur si muove.

ما در مقابل این شعار که آدمی می‌تواند هر چیزی را بر اساس عقلش بنا کند، یعنی تنها اگر بلاهت یا سوء نیتی در کار نباشد، همه چیز به روال درست خود خواهد بود، در مقابل این توهم خردگرایانه، اما همچنان در حیطهٔ عقلانیت، شعار دیگر عَلم می‌کنیم که غیرعقلانی خوانده می‌شود. ممکن است کسی این عنصر غیرعقلانی را با اکراه بپذیرد یا آن را به عنوان بازی فی حد ذاته بی‌اهمیت احساسات، توهم گریزناپذیر دستگاه روانی و سرگرمی برای اوقات فراغت، به گرمی بپذیرد. حتی ممکن است کسی در این عنصر قوایی بیابد که به آنها به عنوان انفعالات روحی - روانی، غیرعقلانی متوسل شود تا با کمک آنها به مقاصد خود نایل شود. و بالاخره ممکن است کسی حقیقت را در این قوا بیابد و به ورطهٔ امر غیرعقلانی یعنی شیدایی مجذوب‌کننده، به عنوان زندگی اصیل، سقوط کند.

اما ایمان نباید به هیچ وجه «غیرعقلانی» تلقی شود. در دو قطب قرارگرفتن «عقلانی» و «غیرعقلانی» تنها به سردرگمی وجودی انجامیده است. تأکید گاهی بر علم و گاهی بر برخی موارد غیرقابل بحث و مفروضاً بنیادی و گرایش به استمدادطلبیدن گاهی از عقل و گاهی از احساس، موجب تبادل نظر بی‌وقفه اما بدون ایجاد ارتباط میان آنها شده است. چنین بازی‌ای مادام که نور یک سنت عظیم - ولی همواره به‌طور فزاینده‌ای رویه ضعف نهاده - هنوز به عنوان راهنما عمل می‌کرد، ممکن بود. این پایان حیات روح بود که آدمی آگاهانه آن را بر امری نامعقول بنا کرد. این حیات، خود را با این امور ازپای درآورد: حملات بی‌ارزش به همه چیز، پایبندی لجوجانه به افکاری دلبخواهی انتخاب شده که فرض می‌شد کارآمد باشند، بر باد دادن سبکسرانهٔ سنت، از طریق آزادی ظاهراً غالب و احکام پرطمطراق نامطمئن. نمی‌توان با همهٔ این امور مبارزه کرد، زیرا اصلاً حریفی وجود ندارد، بلکه تنها یک آشفتگی مبهم و متغیّر و بی‌ثبات وجود دارد، آنقدر بی‌دوام که عقل نمی‌تواند اصلاً آن را دریابد، بلکه تنها با عزم بر واضح فکرکردن، می‌توان بر این وضع فائق آمد.

ایمان مورد نظر ما نمی‌تواند این امر اساساً منفی، این امر غیرعقلانی، باشد. نمی‌تواند سقوط به ظلمت عقل‌ستیزی و هرج و مرج باشد.

ایمان فلسفی، یعنی ایمان انسان متفکر، همواره چنین ویژگی متفاوتی را داراست که با دانش پیوند خورده است. می‌خواهد هر آنچه را دانستنی است، بداند و خود را به تماشا بنشیند. شناختن بی‌مرز، یعنی علم، عنصر اساسی فلسفه‌ورزیدن است. نباید سؤالی وجود داشته باشد که پرسیده نشود، نه رازی که از تحقیق درباره‌اش خودداری شود و نه چیزی که مجاز باشد خود را پنهان کند. به سبب نقّادی است که خلوص و معنا و مرزهای شناخت به‌دست می‌آید. کسی که به فلسفه می‌پردازد، می‌تواند خود را درمقابل تعدّیات دانش ظاهری، درمقابل لغزش‌های علوم، حفظ کند.

بدین‌سان ایمان فلسفی می‌خواهد خود را روشن سازد. هنگامی که فلسفه‌ورزی می‌کنم، هرآنچه را به ذهن من خطور کند، بدون تلاش برای فهم آن، تصدیق نمی‌کنم. البته ایمان

نمی‌تواند دانش معتبر کلی باشد، اما باید با خود اقناعی به‌وضوح نزد من حاضر شود. ایمان باید مدام روشن‌تر و آگاهانه‌تر شود و با آگاهانه‌شدن، بیش از پیش معنای باطنی‌اش را آشکار کند. خوب، ایمان چیست؟

ایمانی که به واسطه آن من فرد معتقدی هستم و مفاد ایمانی که دریافته‌ام، یعنی فعل مربوط به ایمان و ایمانی که بر اثر این فعل به‌دست می‌آورم،^(۱) جدانشدنی‌اند. وجه سوژکتیو^(۲) و وجه ابژکتیو^(۳) ایمان مکمل هم‌اند. اگر تنها به جنبه سوژکتیو آن توجه کنم، آنچه می‌ماند ایمانی است که صرفاً حالت باور ذهن است، ایمانی بدون متعلق که به تعبیری تنها خود را باور دارد، ایمانی بدون درون‌مایه. اگر تنها به جنبه ابژکتیو آن توجه کنم، مضمون ایمان به منزله متعلق، گزاره، عقیده،^(۴) صورت و چیزی بی‌روح باقی می‌ماند.

بنابراین ایمان همواره ایمان به چیزی است. اما نه می‌توان گفت ایمان، حقیقتی ابژکتیو است که با ایمان معین نمی‌شود بلکه ایمان را معین می‌کند؛ نه می‌توان گفت ایمان، حقیقتی سوژکتیو است که با متعلق معین نمی‌شود بلکه به آن تعین می‌بخشد. ایمان یک چیز است که ما آن را به‌عنوان سوژه^(۵) و ابژه^(۶) تفکیک می‌کنیم، یعنی به‌عنوان ایمان در آنچه و به آنچه باور داریم. از این‌رو وقتی از ایمان سخن می‌گوییم، باید این ایمانی را در نظر داشته باشیم که شامل سوژه و ابژه است. در همین جاست تمام سختی تعریف ایمان.

در اینجا باید آموزه بزرگ کانت را به یاد آوریم که سابقه در تاریخ فلسفه غرب و آسیا دارد که ایده بنیادی‌اش در هر جا که بشر فلسفه‌ورزی کرده، باید ظاهر می‌شد. جز اینکه این ایده فقط با کانت آگاهانه و روشمند شکل گرفت و به یک اصل ایضاح فلسفی مبدل شد؛ البته در آموزه کانت نیز صورت تاریخی داشت، اما اصول اصلی آن برای همه زمان‌ها معتبر است. این ایده، ایده پدیداربودن^(۷) وجود ما در تفکیک آن به سوژه و ابژه است که به مکان و زمان به‌عنوان صور حساسیت و به مقولات^(۸) به‌عنوان صور فکر مقید است. هر موجودی باید در چنین صورت‌هایی بر ما ظاهر شود، بر ما پدیدار شود، آنگونه که ما می‌شناسیمش، نه آنگونه که فی‌نفسه هست. هستی نه امری ابژکتیو درمقابل ماست، اعم از اینکه آن را احساس کنیم یا به اندیشه درآوریم، و نه امری سوژکتیو است.

همین نکته درباره ایمان هم صادق است. اگر ایمان نه صرفاً مفاد ایمان است و نه صرفاً فعل فاعل شناسا، بلکه در محمل ایده پدیداربودن ریشه دوانده است، پس باید تنها با انضمام آنچه که نه سوژه است و نه ابژه، بلکه هر دو یکجاست، و با انضمام آنچه که خود را در دوگانگی سوژه و ابژه ظاهر می‌سازد، فهمیده شود. موجودی را که نه منحصرأ سوژه است و نه منحصرأ ابژه، بلکه

1. fides qua creditur and fides quae creditur.

3. objective.

6. object.

4. dogma.

7. phenomenality.

2. subjective.

5. subject.

8. categories.

واقعاً هر دو جنبه انشعاب سوژه - ابژه است، امر فراگیرنده^(۱) می‌نامیم. هرچند این نمی‌تواند موضوع قانع‌کننده‌ای باشد، از این امر و با این امر در ذهن است که ما هنگام فلسفه‌ورزی سخن می‌گوییم.

چنین می‌نماید که ایمان، امری بی‌واسطه^(۲) است، برعکس هر چیز دیگری که فاهمه واسطه آن است. بدینسان ایمان یک تجربه خواهد بود، تجربه امر فراگیرنده که یا قسمت من می‌شود یا نمی‌شود. اما در چنین استنباطی شالوده و منشأ هستی واقعی ما ظاهراً به آنچه به لحاظ روانشناسی قابل توصیف است، به حیطه امکان عام^(۳) فرو می‌لغزد. بدین جهت است که کی‌یرکه‌گارد^(۴) می‌گوید: «آنچه شلایر ماخر،^(۵) دین و جزم‌اندیش‌های هگلی،^(۶) ایمان می‌نامند در اساس چیزی بیش از نخستین شرط فوری برای هر چیز، یعنی مایع حیاتی و هوای معنوی که تنفس می‌کنیم نیست»^(۷). چیزی «که بدین‌سان تبخیر می‌شود و بدین‌سان در مه محو می‌شود» ایمان نیست (کی‌یرکه‌گارد در اینجا اشاره به مسیحیت دارد).

به نظر کی‌یرکه‌گارد یک ویژگی اصلی ایمان این است که ایمان به یک واقعه تاریخی منحصر به فرد بازمی‌گردد و فی‌نفسه تاریخی است. ایمان نه تجربه است و نه امری بی‌واسطه که بتواند مسلم قلمداد شود. بلکه آگاهی اولیه از وجود به واسطه تاریخ و اندیشه است.

ایمان فلسفی این امر را تحقق می‌بخشد. این ایمان به تمام فلسفه‌های نظام‌مند و مکتوب، تنها به مثابه تمهید یا تذکار و به مثابه منبع الهام یا تأیید می‌نگرد. این است که هیچ فلسفه معناداری نمی‌تواند نظام مفهومی خود بسنده‌ای باشد. این ساختار مفهومی هیچ‌گاه بیش از یک دوم نیست و تنها در صورتی به حقیقت دست می‌یابد که علاوه بر جنبه اندیشگی‌اش در وجود تاریخی خود متفکر نیز متجلی شود.

از این‌رو فیلسوف به‌آسانی با افکار خویش مواجه می‌شود. ایمان فلسفی باید به صورت سلبی توصیف شود: آن نمی‌تواند تبدیل به عقیده^(۸) شود. اندیشه آن تبدیل به اصول عقاید نمی‌شود. ایمان فلسفی برپایه هیچ امر محدود ابزکتیوی در جهان استوار نشده است، زیرا صرفاً قضایا، مفاهیم و روش‌های خود را به کار می‌برد و خود را تابع آنها قرار نمی‌دهد. جوهر آن صرفاً تاریخی است و نمی‌تواند در امر کلی تثبیت شود، هرچند تنها در امر کلی است که می‌تواند خود را بیان کند.

بنابراین ایمان فلسفی، درون هر موقعیت تاریخی مدام باید از سرچشمه نخستین خلق شود. این ایمان در مجموعه‌ای از عقاید متوقف نمی‌شود. ایمان فلسفی جرأت گشودگی همه‌جانبه باقی می‌ماند. ایمان فلسفی نمی‌تواند به عنوان مرجع نهایی به خود به منزله ایمان متوسل شود، بلکه باید با تفکر و تعقل خود را نشان دهد. حتی شور این حکم اجتناب‌ناپذیر که شبیه وحی به

1. the Comprehensive = das Umgreifende.

3. contingency.

4. Kierkegaard.

6. the Hegelian dogmatists.

8. a credo.

2. immediate.

5. Schleiermacher.

7. Journals, I, 54.

نظر می‌آید، خطری برای فلسفه ایجاد می‌کند.

با وجود این، نمی‌توان کلیت ایمان حقیقی را به‌عنوان حکمی کلاً معتبر، قاعده‌مند کرد، نمی‌توان آن را به‌عنوان امری بی‌واسطه یا به‌مثابه محصولی از تاریخ به‌لحاظ ابژکتیو تثبیت کرد؛ ما تنها می‌توانیم آن را به‌لحاظ تاریخی با تعاقب حرکت زمان بفهمیم. اما این امر در قلمرو امر فراگیرنده رخ می‌دهد که نه منحصرأ سوژه است و نه منحصرأ ابژه. این حضوری که همواره خود را در تاریخ متجلی می‌سازد، سرچشمه همه ایمان‌ها را در درون خود دارد.

برای آنکه بدانیم ایمان چیست، باید امر فراگیرنده را توضیح دهیم. این بی‌واسطگی همواره با واسطه^(۱) و همیشه تازه امر فراگیرنده که همواره حاضر است، چندین حالت دارد. امر فراگیرنده در توصیف ما با حالات گوناگونش نمایان می‌شود. در اینجا می‌خواهم از یک طرح کلی که از سنت فلسفی مان ناشی شده است، بهره جویم. در اینجا می‌توانم آن را به‌طور خلاصه تعیین کنم (و باید از شما تقاضا کنم که برای لحظاتی همراه من به امر محالی مبادرت ورزید: به این‌سان که در چارچوب تفکر ابژه، یعنی تنها تفکری که توانایی آن را داریم، بکوشیم از این تفکر فراتر رویم، یعنی بکوشیم با ابزار تفکر ابژه، فراسوی آن رویم، کاری کنیم که بدون آن در عمل هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ کاری که در اینجا تنها در طرحی کلی می‌توانم نشان دهم). امر فراگیرنده، یا هستی فی‌نفسه^(۲) ای است که ما را احاطه کرده است، یا هستی‌ای است که ماییم.^(۳)

هستی‌ای که محیط بر ماست، «جهان»^(۴) و «امر متعالی»^(۵) نامیده می‌شود.

هستی‌ای که ماییم، «دازاین»^(۶)، «آگاهی به‌طور کلی»^(۷)، «روح»^(۸) و «اگزیستانس»^(۹) خوانده می‌شود.

۱. هستی‌ای که ما را فراگرفته است - یعنی این هستی‌ای که حتی اگر ما نباشیم، هست و ما را فراگرفته است، اما خود ما نیست - طبیعت دوگانه‌ای دارد: [از سویی،] این هستی، «جهان» است، یعنی هستی‌ای که یک جنبه ذات ما، بخش بی‌نهایت کوچکی از آن را تشکیل می‌دهد، [البته] در صورتی که جهان در کل، چیزی لحاظ شود که خود ما نیست و ما در آن مستغرقیم. [از سوی دیگر،] این هستی، «امر متعالی» است، یعنی هستی‌ای که ذاتاً با ما متفاوت است و ما در آن هیچ‌گونه سهمی نداریم، اما در آن ریشه داریم و به آن راجع‌ایم.

۱-۱. جهان: جهان در کلیت‌اش یک ابژه نیست، بلکه یک ایده است.^(۱۰) آنچه می‌شناسیم، در

۱. شاید باسپرس در اینجا اشاره به اصطلاح باواسطگی و بی‌واسطگی هگل داشته باشد (مترجم).

2. the Being in itself. 3. the Being that we are. 4. world.
5. Transcendence. 6. Desein, "being there". 7. consciousness in general.
8. spirit. 9. existence.

۱۰. به این معنا که هرچند می‌کوشیم تا به آن دسترسی پیدا کنیم، دور از دسترس ماست. جهان اساس و مبنای همه نمودهاست، اما خود، نمود نیست (مترجم).

جهان است، اما به هیچ وجه خود جهان نیست.

۱-۲. امر متعالی: «امر متعالی» هستی‌ای است که هرگز «جهان» نمی‌شود بلکه گویی فارغ از هستی‌ای است که در جهان است. «امر متعالی» تنها در صورتی هست که «جهان» فقط متشکل از خودش نباشد و فقط بر خود استوار نباشد، بلکه نشان از فراسوی خود داشته باشد. اگر جهان شامل همه چیز است، پس «امر متعالی» وجود ندارد. اما اگر «امر متعالی» هست، احتمالاً چیزی در هستی جهان وجود دارد که نشان از آن دارد.

۲. هستی‌ای که ماییم - حالاتی که در آن از هستی خودمان آگاه می‌شویم، بدین قرار است:
۲-۱. ما «دازاین» ایم. نظیر همه موجودات زنده در یک محیط زندگی می‌کنیم. در این موجود زنده، امر فراگیرنده به موضوع تحقیق در تجلیات آن و دستاوردهای زندگی و صور جسمانی و اعمال فیزیولوژیکی و زمینه‌های ریخت‌شناسی موروثی و تجربه‌های روانی الگوهای رفتار و ساختارهای محیطی تبدیل می‌شود. از این گذشته، انسان، و تنها انسان، زبان‌ها، ابزار، افکار، افعال و در یک کلام خویش را می‌سازد. از انسان که بگذریم، همه حیات، صرفاً «دازاین» است در محیط خویش. آنچه «دازاین» انسان را کامل می‌کند، حالات بعدی امر فراگیرنده است که بخشی از آن محسوب می‌شود، یا از طریق انسان به عنوان یک وسیله یا واداشته به خدمت به دست انسان.

۲-۲. ما «آگاهی به طور کلی» در دوگانگی سوژه و ابژه ایم. فقط آنچه جزء این آگاهی است، هستی برای ماست. ما آن آگاهی فراگیرنده ایم، که در آن هرآنچه هست به عنوان یک ابژه، می‌تواند مراد و دانسته و شناخته شود. ما از صرف محیط خودمان می‌گذریم و به ایده‌ای از جهان که همه محیط‌ها به آن تعلق دارند، نائل می‌شویم. در واقع ما فراسوی جهان می‌اندیشیم و در اندیشه‌هایمان می‌توانیم جهان را طوری محو و فراموش کنیم، که گویی اصلاً وجود ندارد.

۲-۳. ما روح^(۱) ایم. حیات روحی همان حیات ایده‌هاست. ایده‌ها - مثلاً ایده‌های عملی متجسم در مشاغل و تکالیفمان، و ایده‌های نظری «جهان»، «ذهن»، «حیات» و مانند آن به عنوان محرک‌هایی در ما و به عنوان هدف کلی ملازم ابژه و به عنوان روش نظام‌مند دریافت، تنظیم و فهم [داده‌ها] و به عنوان راهنمای ما عمل می‌کنند. این ایده‌ها ابژه نیستند اما به شکل نمونه‌ها و صورت‌ها نمایان می‌شوند. اینها تکالیفی حقیقی، بالفعل و درعین حال نامحدود دارند.

این سه حالت امر فراگیرنده، یعنی «دازاین» و «آگاهی به طور کلی» و «روح»، حالت‌های جهان بودن ما هستند. به عبارت دیگر، از آنجا که این امر فراگیرنده به صورت شیئی که در مقابل ماست، ابژه می‌شود، خود ما [نیز] ابژه‌های تجربی مناسبی می‌شویم برای تحقیقات زیست‌شناختی، روانشناختی، جامعه‌شناختی و علوم انسانی. اما این مسأله، وجود ما را به پایان نمی‌رساند.

۲-۴. ما «اگزیستانس» بالقوه ایم. ما حیات خود را از سرچشمه‌ای نخستین گرفته‌ایم که فراتر از «دازاینی» که تجربی و ابژکتیو می‌شود و فراتر از «آگاهی به طور کلی» و فراتر از «روح» قرار دارد.

این جنبه از طبیعت ما [در این امور] منکشف است:

۱. در تجربه بشر از «ناخرسندی»^(۱) از خویش، زیرا او مدام نسبت به دازاین خود و معرفت خود و عالم عقلانی خود، احساس ناکافی بودن می‌کند.

۲. در «امر مطلق»^(۲) که بشر وجود تجربی خود را تابع او قرار می‌دهد، به منزله خود واقعی‌اش، یا به منزله آنچه به او به نحو قابل فهم و اکتفا کننده گفته شده است.

۳. در پافشاری همیشگی بر «وحدت»^(۳)، زیرا بشر به یک حالت امر فراگیرنده یا به همه حالات بر روی هم قانع نمی‌شود، بلکه بر وحدت اساسی‌ای تأکید دارد که به تنهایی وجود و «سرمذیت»^(۴) است.

۴. در آگاهی از «حافظه»^(۵) ای توصیف‌نشدنی، چنانکه گویی وی در معرفت مربوط به عالم هستی سهم بوده است (شلینگ)^(۶) یا اینکه چیزی را به خاطر آورده که قبل از اینکه جهانی موجود بوده باشد، دیده است (افلاطون).

۵. در آگاهی از «جاودانگی» که بقایی به شکلی دیگر نیست، بلکه تولد در ابدیتی است که نافی زمان است، و به مثابه مسیر فعالیت پیوسته مستمر در زمان بر او ظاهر می‌شود.

فراگیرنده‌ای که منم، در هر صورتی، حالت قطبیت سوژه و ابژه است:

در حالت «دازاین»: مشتمل بر عالم درون و عالم برون‌ام.

در حالت «آگاهی به طور کلی»: آگاهی و متعلق آگاهی‌ام.

در حالت «روح»: ایده‌ای هستم که درون من است و ایده ابژکتیوی که از اشیا ناشی می‌شود.

در حالت «اگرستانس»: هستی [فی نفسه] و «امر متعالی»‌ام.

به عبارتی فراگیرنده‌ای که منم، فراگیرنده‌ای را که خود هستی است، فرامی‌گیرد و در عین حال

با او فراگرفته می‌شود. این وجود در سه «قطبیت» نخست، «جهان» نامیده می‌شود و در اینجا به منزله محیط و امر به لحاظ ابژکتیو قابل فهم و ایده است. این وجود در چهارمین قطبیت، «امر متعالی» نامیده می‌شود.

حال ایمان در وسیع‌ترین معنایش حضور در این قطبیت‌هاست. چون این حضور در هیچ

موردی نمی‌تواند با فهم به دست آید، بلکه همواره از سرچشمه خودش ناشی می‌شود — که من نمی‌توانم آن را اراده کنم — بلکه از طریق آن است که من اراده می‌کنم، هستم و می‌شناسم.

دازاین برای ما چنان بدیهی است که غالباً از این راز که در آگاهی ساده از واقعیت نهفته است آگاه نیستیم: من اینجا هستم، و اشیاء اینجا هستند. بیمارانی هستند که به طور موقت، واقعیت آگاهی‌شان را از دست می‌دهند. آنها در تلاش بیهوده برای ساختن بخشی از واقعیت، سر و صدا به راه می‌اندازند. همه چیز به نظر آنها غیر واقعی می‌آید. آنها خیال می‌کنند که مرده‌اند،

1. dissatisfaction.

2. the Absolute.

3. unity.

4. eternity.

5. memory.

6. Schelling.

احساس می‌کنند که شبیه اشباحی فاقد حیات‌اند و در برخی حالات پیشرفتهٔ جنون، می‌پندارند گویی همیشه در این حالت غیر زنده محکوم به زندگی‌اند. آنها خود را عروسک خیمه‌شب بازی می‌نامند یا به تعبیر دیگر، کسی که دال بر عدم واقعیت است. «فکر می‌کنم پس هستم» دکارت، بی‌تردید فعالیتی فکری است، اما نمی‌تواند به کسی حس واقعیت بدهد.

من در حالت «آگاهی به‌طور کلی» اعتبار امور درست را درمی‌یابم. این بی‌نه‌گریز ناپذیر است. من در هر مورد، اجبار درست یا نادرست تشخیص دادن امور را تجربه می‌کنم. اما این بی‌نه همواره بی‌واسطه و نهایی است.

من در حالت روح، مملو از ایده‌هایم که به واسطهٔ آنها، ایده‌ای را که با آن مواجه‌ام، تعدیل می‌کنم. آنچه در فاهمه^(۱) تجزیه شده است، یکپارچه می‌شود و به حرکتی عقلی تبدیل می‌گردد. آنجایی که ایده‌ها ناپدید شود، جهان به‌صورت بی‌نهایت اشیای پراکنده، مضمحل می‌شود. در حالت اگزستانس، من هستم. بدین‌سان که خود را هدیه‌ای از جانب امر متعالی می‌دانم. هستی من تنها به موجب اراده‌ام نیست. حتی آزادی‌ام، یعنی به واسطهٔ خود بودنم، به من هدیه شده است. من می‌توانم از خودم غایب باشم و از این‌رو هیچ اراده‌ای نمی‌تواند به من این قدرت را بدهد که خودم را به خودم بدهم.

اینکه از مفهوم آگاهی به واقعیت^(۲) و بی‌نه^(۳) و ایده به‌عنوان ایمان به معنای وسیع آن سخن می‌گوییم، در سطح دازاین، چیزی است شبیه غریزه و در سطح «آگاهی به‌طور کلی»، یقین^(۴) و در سطح روح، اعتقاد.^(۵) اما ایمان واقعی، فعلی وجودی است که در آن، امر متعالی^(۶) در واقعیت خود آگاه می‌شود.

ایمان، حیات از جانب امر فراگیرنده است. ایمان، هدایت و تحقق از طریق امر فراگیرنده است.

ایمانی که از امر فراگیرنده ناشی می‌شود، آزاد است، زیرا این ایمان در هیچ امر محدود مطلق‌شده‌ای، ثابت نیست. این ایمان دارای خصلت نامتعینی^(۷) است (یعنی با نظر به امور بیان‌شدنی — نمی‌دانم که آیا من [اصلاً] باور دارم و چه چیزی را باور دارم) و درعین حال دارای خصلت مطلق بودن است (در عمل، در فعالیت و آسودگی ناشی از تصمیم).

سخن گفتن از ایمان، فعالیت مبنایی فلسفی‌ای را می‌طلبد که حصول اطمینان نسبت به امر فراگیرنده است با گذر از ابژه [object] به تفکر ابژکتیو [object thinking] که همواره اجتناب‌ناپذیر باقی می‌ماند، یعنی شکستن حصار وجودمان که در زندان انشعاب به سوژه — ابژه ظاهر می‌شود، بدون آنکه واقعاً بتوانیم وارد قلمرو خارج شویم.

چیزی در ما وجود دارد که در مقابل این فعالیت مبنایی و از این طریق درمقابل خود تفکر

1. understanding.

2. reality.

3. evidence.

4. certainty.

5. conviction.

6. transcendence.

7. indetermination.

فلسفی می‌ایستد. ما همواره خواهان چیزی ملموس‌ایم. در نتیجه، به غلط اندیشه‌های فلسفی را شناخت ابژکتیو [object knowledge] قلمداد می‌کنیم. همانطور که گربه روی چهار پنجه‌اش قرار می‌گیرد، ما بر امر محسوس تکیه می‌زنیم. ما در مقابل سرگیجه گرفتن به هنگام تفلسف، مقاومت می‌کنیم، در مقابل این توقع بیجا که باید روی سر ایستاد. می‌خواهیم با توقف نزد ابژه‌ها مان «سالم» بمانیم؛ می‌خواهیم از تولد دوبارهٔ ماهیت‌مان در فعل متعالی پرهیز کنیم.

اما هیچ چیزی کم‌کم نمی‌کند. ما می‌توانیم به ملجأ به اصطلاح عقل سلیم ^(۱) پناه ببریم، اما اگر بکشیم که هر چیزی را اجباراً به صورت آن درآوریم، مقهور خرافه می‌شویم که مشخصهٔ اصلیش آن است که به صورت یک ابژه ثابت می‌شود و به این نحو چیزی را محسوس می‌سازد که ورای انشقاق ابژه - سوژه، خود وجود است.

بنابراین ایمان فلسفی با وجدان حساس‌اش نسبت به خرافه و اعتقاد به ابژه از ابراز اصول عقاید جزمی ^(۲) ناتوان است. امر ابژکتیو باید در حال حرکت باقی بماند، به عبارتی باید ناپدید شود، به نحوی که در ابژه ناپدید شده، یک آگاهی تحقق یافته از هستی، از طریق امر محو شده، روشن گردد. بنابراین ایمان فلسفی، همواره در یک فرایند دیالکتیکی تلفیق ^(۳) و سلب ^(۴) است.

دیالکتیک [dialectic] معانی بسیار متفاوتی دارد. تنها وجه مشترک همهٔ آنها اهمیت اساسی تضادها [contradictions] است. دیالکتیک به معنای سیر منطقی از طریق «وضع مقابل» [antitheses] به سوی پاسخی در «وضع مجامع» [syntheses] است. دیالکتیک، یعنی رویداد واقعی در تضادها که به دیگری میل پیدا می‌کند، متحد می‌شود و چیز جدیدی پدید می‌آورد. اما دیالکتیک به معنای تشدید «وضع‌های مقابل» و تبدیل آنها به تناقضات [antinomies] لاینحل نیز هست، یعنی دچار شدن به امور لاینحل و متناقض. معنای دیگر دیالکتیک، فرایندی است که ما را به مرزهایی می‌رساند که در آنجا وجود، کاملاً گسسته به نظر می‌آید، وجود اصیل من، ایمان می‌شود و ایمان، درکی در امر ظاهراً پوچ [absurd].

ایمان فلسفی ساختارهای چنین دیالکتیکی را در خود دارد.

درست همانگونه که وجود و عدم لاینفک‌اند، یعنی هریک شامل دیگری است و درعین حال هریک قویاً طارد دیگری؛ همین‌طور ایمان و بی‌ایمانی لاینفک‌اند و درعین حال با تمام وجود یکدیگر را طرد می‌کنند.

تضادهای وجود تجربی و ذهن و جهان در یک تصویر تام هماهنگ برطرف می‌شود و این تصویر با طغیان علیه این ناحقیقت متلاشی می‌شود.

ایمان به حداقلی در مرزهای بی‌ایمانی عقب می‌نشیند، و از این نقطهٔ بی‌نهایت خُرد، فرایند را معکوس می‌کند و از نو بسط می‌یابد: از این روست که من می‌توانم خود را در خود فروکاسته

1. common sense.

2. dogmatic creeds.

3. fusion.

4. negation.

خویش - در «فکر می‌کنم پس هستم» - خلاصه‌کنم؛ در غرور تمامیت درونی؛ در هیأت ناظر عاری از حیات: چنین است حیات؛ در محکومیت نابود کننده جهان («آنها می‌توانند بلیت ورودی مرا پس بگیرند»). هر بار اشتباه می‌کنم، انگار وقتی نمی‌خواهم چیزی باشم هنوز هستم، انگار هنوز می‌توانم خارج از شرایط محدودیت جهان باشم. من از طریق تجربه عدم، با توجه به «تجربه مرز» تازه سر حال آمده، به خویش اعتماد می‌کنم، بار دیگر، با ایمانی تازه، به درون هوای باز پیش می‌رانم و بار دیگر به شرح همه وجوه امر فراگیرنده می‌پردازم، فراگیرنده‌ای که من باشم و در آن خود را می‌یابم.

درست است که ایمان فلسفی از عدم می‌گذرد، اما بی‌ریشه هم نیست. از صفر شروع نمی‌کند، هرچند به سرچشمه اولیه باز می‌گردد. چرا باور داری؟ چون از پدرم شنیده‌ام. این پاسخ کی‌یرکه گارد در فلسفه هم صادق است.

[ایمان فلسفی و فلسفه]

ایمان فلسفی در سنت^(۱) قرار دارد. بی‌تردید این ایمان فقط در تفکر مستقل هر فرد وجود دارد، محتاج پناهگاه نهادی ابژکتیو نیست، چیزی است که باقی می‌ماند وقتی هر چیز دیگری فروپاشید، و با این حال هیچ چیز نیست اگر کسی بخواهد به آن چون کمکی در جهان دست یازد. اما آدمی همواره با رفتن به سوی خویش، از طریق سنت به آن دست می‌یابد. از این رو فلسفه را تاریخ فلسفه معین می‌کند، و تاریخ فلسفه با فلسفه‌ورزی هر عصر تکمیل می‌شود.

هیچ‌جا و هیچ‌وقت به حکمت خالده (جاودان خرد) دسترسی نبوده است، و با این حال همواره در تصور تفکر فلسفی و در تصویر کلی حقیقت فلسفه وجود دارد - فلسفه به عنوان تاریخ فلسفه در طی سه هزاره‌ای که یک اکنون واحد می‌گردند.

درحقیقت، این پرسش مطرح است، به‌ویژه با نظر به دستاوردهای ادیان: آیا فلسفه در روزگار عُسرت یاری‌گر آدمی است؟ این پرسش را کسانی مطرح می‌کنند که در پی تکیه‌گاهی ابژکتیو و ملموس‌اند. اما در فلسفه چنین تکیه‌گاهی نیست. تکیه‌گاه در فلسفه‌ورزی یعنی تأمل، خوشه‌چینی معنوی در تحقیق امر فراگیرنده، به‌دست آوردن خود در هدیه‌شدن خود. ایمان فلسفی خود را بی‌پناه می‌بیند، بی‌هیچ مأمنی و ملجأی.

و با این‌همه سنت فلسفه شباهتی به تکیه‌گاه دارد. واقعیت تفکر فلسفی گذشته، واقعیت فیلسوفان بزرگ، واقعیت آثار فلسفی، در برابر دیدگان ما قرار دارد. ما به رغم عشق به فیلسوفی خاص به واسطه اثرش، هرگز نمی‌توانیم در یک انسان چیزی جز یک انسان ببینیم، ما باید همه جا خطاها و محدودیت‌ها و ناکامی‌ها را دریابیم. حتی عالی‌ترین سنت، در بند زمان است، نه تکیه‌گاهی در اختیار می‌نهد و نه مصاحبتی واقعی؛ نمی‌تواند مجموعه‌ای از متون مقدس باشد،

و هیچ اثری را نمی‌شناسد که در همهٔ موقعیت‌ها اعتبار داشته باشد. هیچ‌جا حقیقت، تام و تمام در دست نیست؛ ولی رود لایزالی است که از کل تاریخ فلسفه از چین تا غرب جریان دارد، و با این حال تنها وقتی جاری است که سرچشمهٔ اولیه برای تحقق تازه در زمان حال، فراچنگ آمده باشد.

واژهٔ «فلسفه»، نماد امتنان ما نسبت به امکان گفتگوی مستمر با این سنت شده است. عادت زبانی ما شده است که از آن مثل یک انسان سخن بگوییم. سیسرو^(۱) و مؤثرتر از همه بوئتیوس این تجسم را تحقق بخشیده‌اند.

ایمان فلسفی، فلسفهٔ سنتی را محترم می‌دارد اما مطیع آن نیست. تاریخ را حجت نمی‌داند بلکه آن را نبرد معنوی مستمری می‌بیند.

تاریخ معانی بسیاری دارد. چه آسان فلسفه به بیراهه می‌رود آنگاه که به اعتقاد تبدیل می‌شود، به صورت اصول جزمی جمود می‌یابد، برنامهٔ درسی وضع می‌کند، سنت را به مرجعیت^(۲) تبدیل می‌کند، از مؤسسان مکاتب، قهرمان می‌سازد و آنگاه که می‌گذارد بازی دیالکتیک او را به سوی بی‌مسئولیتی براند. ایمان فلسفی نیازمند خونسردی و درعین حال جدیت کامل است. چه بسا اندیشه‌های بزرگ، اغلب بیش از آنکه فهم شده باشند، بد فهمیده شده باشند. چه بسا مثلاً تاریخ مکتب افلاطونی^(۳) (که با اسپوزیپوس^(۴) آغاز می‌شود) تاریخ تحریف‌ها و نسیان‌ها باشد و جز به ندرت با شناخت دوباره‌ای همراه نباشد. از طریق فلسفه، آدمیان — در برابر روح فلسفه — راه نیست‌انگاری را یافته‌اند و این چنین است که فلسفه مخاطره‌آمیز تلقی می‌شود. اغلب حتی محال تلقی می‌شود.

فقط از طریق ایمان فلسفی، که همواره به سرچشمهٔ آغازین باز می‌گردد — همواره قادر است خود را در دیگری بازشناسد، می‌توان از میان تودهٔ بیراهه‌زدن‌ها در تاریخ فلسفه راه به سوی حقیقت مستحیل در آن را یافت.

1. Cicero.

2. authority.

3. Platonism.

4. Speusippus.

نگاهی به برخی انتقادهای ابن رشد از ابن سینا

محمد زارع

از ابن سینا، فیلسوف نامدار ایران، و از آرا و اندیشه‌های فلسفی او انتقادهای بسیاری در طول حدود هزار سال پس از مرگ وی شده است. افراد، گروه‌ها، جماعات و پیروان ملل و نحل متعدد مانند فقیهان، متکلمان، فیلسوفان، صوفیان، عارفان، دانشمندان و ادیبان با عقاید و افکار مختلف، شخصیت و فلسفه‌اش را نقد کرده، ایرادها و خرده‌ها گرفته، گاه مخالفت‌های تندی با وی نموده و حتی کار برخی به دشنام و اتهام و تکفیر و تفسیق هم کشیده است.^۱ اما در این میان، انتقادهای و ایرادهای ابن رشد، پیرو و شارح معروف ارسطو، شایان توجه و تأمل است. زیرا او نه از منظر فقه‌ها، کلام و تصوف و یا اندیشه‌ی آزاد فلسفی بلکه صرفاً از نظرگاه تقلید و تبعیت محض از ارسطو و به قصد دفاع از خلوص و تمامیت فلسفه‌ی او و با این نگرش که چرا ابن سینا در بعضی از آرای خود مشی مشائی راست کیشانه نکرده و در مواردی از راه ارسطو جدا شده و خود نظری جدید عرضه داشته، به مخالفت با ابن سینا پرداخته است. ابن رشد که در مقابل غزالی به طرفداری از فلسفه برخاسته بود، ارسطو را چنان بزرگ تلقی کرد که نتوانست به مقام و منزلتی رفیع‌تر از «شارح» و «مفسر» ارسطو نایل گردد.^۲ ستایش او از ارسطو مبالغه‌آمیز و دست کم در عالم فلسفه عجیب و البته سد راه تفکر است. او ارسطو را کسی می‌داند که خداوند برای کمال برگزیده و در بالاترین مرتبه‌ی فضل بشری قرار داده است. مردی که شایسته است خدایی خوانده شود تا بشری. ابن رشد فلسفه‌ی ارسطو را حقیقت مطلق قلمداد نموده است.^۳ سخنی از ابن سبعین، عارف اندلسی قرن هفتم، که نه دور از ذم است و نه عاری از حقیقت، درباره‌ی ابن رشد شنیدنی است. او در کتاب بُدّالعارف^۴ می‌گوید که ابن رشد مفتون ارسطو شد و او را تعظیم کرد. نزدیک بود که در حس و معقولات اولیه نیز از او تقلید کند. اگر می‌شنید که ارسطو گفته است در

زمان واحد هم نشسته و هم ایستاده، همان را می‌گفت و به آن معتقد می‌شد... نمی‌توان از اجتهاد ابن‌رشد سخن گفت زیرا او صرفاً مقلد ارسطو بود.^۴

با این اوصاف، طبیعی است که ابن‌رشد منتقد و بلکه مخالف سرسخت هر آن کسی باشد که نخواهد در برابر ارسطو و افکار و تعالیم او، موضع انقیاد و تبعیت صرف را اتخاذ کند و بی‌تردید ابن‌سینا چنین اندیشمندی است. ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوفی قادر به تفکر عقلانی مستقل و غیر ملترزم به وجود مرجعیت و اقتدار در فلسفه، در مواردی به اجتهاد در فلسفه ارسطو پرداخته و استقلال و حریت اندیشه‌اش را فدای عظمت ارسطو و دیگر بزرگان نکرده، یا افکار و عقایدی عرضه نموده که به ذهن ارسطو نرسیده بود و یا به عبارت دقیق‌تر و درست‌تر، محیط و فضا و فرهنگ ایرانی - دینی ابن‌سینا اقتضاء می‌کرده که او دربارهٔ امور و مسائلی بیندیشد که ارسطو اصلاً نمی‌توانست در آن‌باره فکر کند. چه، ارسطو در دولتشهر یونانی پیش از میلاد می‌زیست و می‌اندیشید اما ابن‌سینا در مدینهٔ دینی ایرانی در قرن چهارم و پنجم هجری. به انتقادات ابن‌رشد از ابن‌سینا برگردیم.

نظام فلسفی ابن‌سینا، مانند دیگر نظام‌های فلسفی، بر اصول و مبانی عقلی متکی است. او بعد از اینکه موجود به ماهو موجود، اعم و اعراف چیزها، را موضوع مابعدالطبیعهٔ خود قرار می‌دهد^۵ به یک اصل محوری و مهم می‌رسد و آن تمایز گذاشتن میان وجود و ماهیت است که بیشتر مباحث جهان‌شناختی و خداشناختی او بر مبنای آن شکل و قوام می‌گیرد. اگرچه این تمایز، ابتکار ابن‌سینا نیست و ارسطو^۶ آن را مطرح کرده بود و فارابی^۷ هم بدان توجه داشته است، اما کاربست آن در نظام اندیشگی ابن‌سینا از تازگی برخوردار است. وی در اشارات و التنبیها^۸ می‌گوید ممکن است ماهیت چیزی بر ما معلوم باشد اما در اینکه آن چیز در خارج وجود دارد یا نه، تردید داشته باشیم. این بدان معناست که ماهیت یک چیز را می‌توان دانست و تعریف کرد بدون اینکه از وجود عینی داشتن یا نداشتن آن آگاه باشیم. همچنین در التعلیقات^۹ تصریح می‌کند که ماهیت یک شیء غیر از وجود (انثیه) آن است زیرا انسانیت انسان غیر از موجودیت اوست.

ابن‌سینا بعد از تبیین این تمایز، مسألهٔ عروض وجود بر ماهیت را که یکی دیگر از مبادی بنیادین و اصلی هستی‌شناسی اوست، طرح می‌کند. ابن‌سینا معتقد است وجود بر اشیاء عارض می‌شود... مانند انسان که ماهیت است و خود وجود نیست و وجود نیز جزئی از انسان نیست بلکه خارج از حدّ (تعریف) انسان و عارض بر آن است.^{۱۰} درجای دیگر به نحو روشن بیان می‌کند که وجود همهٔ ماهیات از خارج می‌آید و وجود در ماهیات، عرض است زیرا حقیقت هیچ‌یک از ماهیات را قوام نمی‌بخشد، لذا هر کدام از آنها معلول‌اند.^{۱۱} باز با عبارات دیگری تکرار می‌کند هر آنچه صاحب ماهیت است، معلول است و وجود (انثیه) معنایی است که از خارج بر آن عارض می‌شود پس وجود مقوم حقیقت ماهیات نیست.^{۱۲}

علاوه بر آن، ابن‌سینا با مساوق دانستن موجود و واحد^{۱۳} به این نظر رهنمون می‌شود که

وحدت نیز همانند وجود بر ماهیت عارض می‌شود و وحدت هم مثل وجود، ذاتی و مقوم ماهیت نیست بلکه صفتی است که لازمه یا همراه ذات اشیا است.^{۱۴}

ابن رشد سه اصل اساسی یادشده در هستی‌شناسی ابن سینا را نقد و رد می‌کند. وی می‌گوید این عقیده ابن سینا که وجود امری زاید بر ماهیت و عارض بر آن است، خطا می‌باشد و ابن سینا هم در این اصل و هم در اصل اول دو معنای وجود، یعنی وجود ذهنی و وجود عینی را با هم خلط کرده است. وی یادآور می‌شود که موجود دو معنا دارد: یکی از معانی آن «صادق» است و دیگری در مقابل عدم به کار می‌رود. در معنای دوم، موجود به اجناس دهگانه تقسیم می‌شود و موجود همچون جنس برای آنهاست. موجود به این معنا تقدم دارد بر موجودات خارج از ذهن. اما موجود به معنای «صادق» معنایی است در اذهان، که موجود بودن شیء در خارج مطابق با موجود بودنش در ذهن است. علم پیدا کردن به این معنا از موجود، مقدم است بر علم پیدا کردن به ماهیت شیء؛ یعنی تا موجود بودن چیزی دانسته نشود، نمی‌توان بر ماهیت آن چیز علم داشت. اما آن ماهیتی که در اذهان ما متقدم بر شناخت وجود آن است در حقیقت، ماهیت نیست بلکه شرح معنای اسمی از اسم‌هاست. در همین باره در کتاب مقولات ارسطو آمده است که کلیات معقول چیزها، مانند مفهوم انسانیت و حیوانیت، با اشخاصشان موجودیت می‌یابند و اشخاص و افراد آنها از طریق کلیاتشان معقول می‌گردند. همچنین ارسطو در کتاب نفس می‌گوید قوه‌ای که موجودیت یک چیز با آن درک می‌شود غیر از قوه‌ای است که ماهیت آن چیز با آن فهمیده می‌شود. در همین زمینه است که گفته‌اند اشخاص در اعیان موجودند و کلیات در اذهان. پس این سخن ابن سینا که وجود امری زاید بر ماهیت است و موجود با آن تقوم نمی‌یابد، سخنی خطا و باطل است.^{۱۵}

مخالفت ابن رشد با نظریه سوم ابن سینا که وجود و وحدت زاید بر ماهیت و عارض بر آن است، این است که این نظر لوازم نادرست دارد از جمله اینکه می‌توان پرسید آیا آن عرض یا صفتی که هر موجودی وجود و وحدتش را از آن می‌گیرد، خود برای اینکه موجود یا واحد شود، نیاز به عرضی دیگر دارد یا نه؛ به عبارت دیگر آیا وجود و وحدت خود آن عرض نیز زاید بر آن است یا بالذات صاحب وجود و وحدت است؟ اگر زاید باشد، تسلسل لازم می‌آید، و اگر بالذات باشد ابن سینا باید بپذیرد که حداقل یک موجود هست که وجودش بالذات است و نه بالعرض. ابن رشد می‌گوید اگر ابن سینا معانی دوگانه موجود - که قبلاً ذکر شد - و نیز معانی دوگانه وحدت، یعنی وحدت عددی و وحدت وجودی، را به درستی تشخیص می‌داد، مرتکب چنین اشتباهی نمی‌شد.^{۱۶}

اما ابن رشد به همین اندازه اکتفا نمی‌کند و به مناسبت دیگری دوباره این بحث را عنوان می‌کند و این بار با لحن نسبتاً تندتری به ابن سینا حمله می‌کند. ابن رشد می‌نویسد ابن سینا در این دیدگاه که واحد و موجود بر صفات زاید بر ماهیت شیء دلالت می‌کنند، مرتکب غلط بزرگی شده و این خطا از این مرد عجیب است زیرا او که الهیات‌اش را با کلام متکلمان اشعری

درآمیخته، از آن متکلمان می‌شنید که می‌گفتند بعضی از صفات معنوی و برخی نفسی‌اند. همچنین معتقد بودند که موجود و واحد به ذات و ماهیت موصوف به آنها برمی‌گردند و صفات بر چیزی زاید بر ذات و ماهیت دلالت ندارند.^{۱۷}

یکی دیگر از اصول و مبادی هستی‌شناسی ابن‌سینا که بخش اعظم مباحث الهیات وی در آن ریشه دارد، تقسیم وجود به واجب و ممکن، و سپس تقسیم واجب به واجب بالذات و واجب بالغیر است. از نظرگاه ابن‌سینا، هر چیزی که واجب بالغیر باشد، ذاتاً ممکن‌الوجود است. زیرا وجوب وجود واجب بالغیر تابع نسبیتی است که آن نسبت غیر از ذات آن چیز است، یعنی وجوب وجود آن با اعتبار این نسبت محقق می‌گردد. چرا که در غیر این صورت، ذات آن یا باید اقتضای امتناع داشته باشد یا اقتضای وجوب. اما نمی‌تواند اقتضای امتناع داشته باشد زیرا هیچ ممتنع‌الوجودی قدم به عرصه وجود نمی‌گذارد و نیز نمی‌تواند اقتضای وجوب وجود داشته باشد زیرا یک چیز نمی‌تواند هم واجب‌الوجود بالذات باشد و هم واجب بالغیر. پس فقط یک فرض باقی می‌ماند و آن این است که ذاتاً ممکن بوده و از لحاظ نسبت‌اش با غیر، وجودش واجب شده باشد، بنابراین واجب بالغیر ذاتاً ممکن‌الوجود است.^{۱۸}

انتقاد ابن‌رشد از رأی مذکور ابن‌سینا این است که چگونه ممکن بالذات می‌تواند واجب بالغیر باشد، زیرا در آنچه واجب است هیچ جنبه امکانی وجود ندارد و یک چیز با طبیعت واحد یا ممکن است یا واجب. نمی‌توان گفت که آن چیز از جهتی ممکن و از جهت دیگر واجب است. بنابه عقیده قوم (ارسطو و پیروان او)، ممکن نقیض واجب است و شیء ممکن هرگز نمی‌تواند واجب هم باشد، مگر اینکه انقلابی در طبیعت یکی از آن دو به وقوع پیوندد.^{۱۹}

همچنین ابن‌رشد در جای دیگر با اشاره به سخن یادشده ابن‌سینا و رد آن، می‌گوید که این قول در غایت سقوط است.^{۲۰}

نظریه صدور یا فیض یکی از نظریات بسیار مهم و اساسی ابن‌سیناست که وی در تبیین جهان از آن استفاده نموده است. این نظریه را نخستین بار افلوطین طرح و عرضه کرده است اما چون حکیمان مسلمان کتاب ائولوژی را نه از افلوطین بلکه از ارسطو می‌دانستند، در واقع صاحب این نظریه را نیز ارسطو می‌پنداشتند نه افلوطین. شرح این نظریه در کتاب افلوطین چنین است: واحد محض علت همه چیزهاست. او مانند هیچ‌یک از آنها نیست بلکه مبدأ و سرآغاز آنهاست. واحد همان چیزها نیست بلکه همه چیزها در اوست و او در هیچ‌یک از چیزها نیست. زیرا همه چیزها از او پدید آمده‌اند و ثبات و قوامشان به او وابسته و بازگشت همه‌شان به اوست. اگر کسی بپرسد چگونه ممکن است که وجود همه چیزها از واحد بسیطی نشأت بگیرد که در آن هیچ نوع ثنویت و کثرتی نیست؟ در پاسخ می‌گوییم که در واحد محض و بسیط چیزی از چیزها نیست و چون او واحد محض است، همه اشیاء از او صادر و پدیدار شده‌اند...^{۲۱}

ابن‌سینا نظریه صدور را با ابتکارهای فلسفی و ظرافت فکری خاصی متحول کرده و بسط می‌دهد و سپس در جهان‌شناسی خود به کار می‌بندد. او در الهیات خود وحدت و یگانگی

واجب الوجود را اثبات کرده است و از اینرو در جهان‌شناسی با مسلم‌گرفتن یگانگی واجب الوجود و با تمسک به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا واحد» می‌خواهد نسبت کثرت‌های عالم را با آن وحدت محض روشن کند. به نوشته ابن سینا، واجب الوجود واحد و بسیط از همه جهات است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. همچنین واجب الوجود واحد، عقل محض است و ذات خود را فقط به عنوان عقل محض و مبدأ اول تعقل می‌کند؛ نیز پیدایی کل وجود از خود را تعقل می‌کند و در ذاتش مانع و ناخشنودی نسبت به صدور کل وجود از او وجود ندارد؛ ذاتش عالم است به اینکه کمال و علو او به گونه‌ای است که منشأ افاضه خیر است و این فیض از لوازم جلالت اوست که ذاتاً معشوق است. هر ذاتی که به صدور پدیده‌ای از خودش عالم باشد و مانعی هم در کار نباشد، درواقع از فیضان کل وجود از خودش راضی خواهد بود. اما فعل حق تعالی به عنوان مبدأ نخستین، تعقل ذات خود است و چون ذاتش مبدأ نظام خیر است، پس او نظام خیر را تعقل می‌کند و نظام خیری که او تعقل می‌کند در عالم متحقق می‌گردد زیرا حقیقت معقول در نزد واجب الوجود همان علم و قدرت و اراده است.

نخستین موجودی که از مبدأ اول صادر می‌شود، یک عقل است که ذاتاً ممکن الوجود است و به وسیله مبدأ اول واجب می‌گردد و او چون عقل است ذات خود و ضرورتاً مبدأ اول را تعقل می‌کند و بنابراین باید در او نوعی کثرت باشد به این سبب که او هم خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ اول را. از عقل اول براساس تعقل ذاتش وجود صورت و کمال فلک اقصی یعنی همان نفس‌اش صادر می‌شود و از لحاظ تعقل امکان وجود خویش که در تعقل ذات خویش مندرج است جرم فلک اقصی صدور می‌یابد. سپس از حیث تعقل مبدأ نخستین منشأ یک عقل دیگر می‌شود و بر اساس دو جهت کثرتی که به ذاتش مربوط است، نخستین کثرت جسمانی، یعنی ماده و صورت فلک صادر می‌شود. بدین ترتیب، از هر عقلی، عقول و افلاک بعدی صادر و پدیدار می‌شود، تا می‌رسد به عقل فعالی که نفوس انسانی را تدبیر می‌کند.^{۲۲}

آنچه ذکر شد تفسیر و تبیین جهان‌برمبنای قاعده نوافلاطونی «الواحد» از نظرگاه ابن سیناست. ابن رشد کل نظریه صدور ابن سینا را غیر ارسطویی می‌داند و می‌نویسد که قوم (ارسطو و پیروانش) چنین چیزی را نمی‌شناختند.^{۲۳} وی سپس در مخالفت با نظریه صدور و نیز در اعتراض به «قاعده الواحد» می‌گوید که اگر فلاسفه به چنین نظریه‌ای قائل بودند، باید معتقد می‌شدند که در معلول اول کثرتی بی‌پایان وجود دارد و ضرورتاً باید از آنان پرسید که کثرت از کجا به معلول اول آمده است؟ همان‌گونه که قائل‌اند از واحد کثیر صادر نمی‌شود، باید بپذیرند که کثیر هم از واحد صدور نمی‌یابد. اما سخن شما فلاسفه که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود متناقض است با این قول شما که آنچه از واحد اول صادر شد دارای کثرت بود، چرا که از واحد باید واحد صادر شود مگر اینکه بگویند هر واحدی از آن کثرتی که در معلول اول است، خودش یک اول می‌باشد و لذا لازم می‌آید که اول‌ها کثیر باشند. بسیار جای تعجب است که چگونه این معنا بر فارابی و ابن سینا مخفی مانده زیرا این دو نخستین کسانی بودند که این

خرافات را به زبان آوردند و مردم از آنها تقلید کردند و آن را به فیلسوفان نسبت دادند. چه، وقتی آن دو می‌گویند کثرت موجود در مبدأ دوم (معلول اول) بر اثر تعقل ذاتش و تعقل دیگری حاصل شده، باید بپذیرند که ذات آن معلول اول واجد دو طبیعت، یعنی دو صورت است و ای کاش ما می‌دانستیم که کدام یک از آن دو طبیعت صادر از مبدأ اول است و کدام یک نیست! همچنین لازم می‌آید که مبدأ دوم (معلول اول) ممکن بالذات و واجب بالغیر باشد زیرا طبیعت ممکن ضرورتاً غیر از طبیعت واجبی است که از واجب‌الوجود اخذ کرده است. ولی مُحال است که طبیعت ممکن به طبیعت واجب مبدل شود مگر اینکه انقلابی در طبیعت ممکن به وقوع پیوندد. نیز در طبیعت‌های واجب، چه واجب بالذات و چه واجب بالغیر، اصلاً امکانی وجود ندارد. همه اینها خرافات و سخنانی ضعیف‌تر از اقوال متکلمان است و همگی چیزهایی‌اند که در فلسفه نبوده و آن دو (فارابی و ابن‌سینا) وارد فلسفه کرده‌اند درحالی که با اصول فیلسوفان سازگار نیست. این گفته‌ها به مرتبه اقناع خطابی هم نمی‌رسند، چه رسد به اقناع جدلی. به همین سبب، غزالی در کتابهایش درست گفته است که دانش الهیات فارابی و ابن‌سینا ظنی و گمانی است. ۲۴

آنچه نقل شد انتقادهای ابن رشد از نظریه صدور و قاعده الواحد بود. دیدیم که او نخست آن را نظریه‌ای بیگانه با فلسفه ارسطو و پیروانش دانسته و بعد از نقد آن، با عبارات و کلماتی مانند خرافات و افسانه به اصحاب و حامیان آن، یعنی فارابی و ابن‌سینا شدیداً اعتراض کرده است. به‌طور کلی، مخالفت‌های ابن رشد با چهار اصل مهم نظام فلسفی ابن‌سینا، نشان‌دهنده این است که او تمام ساختار جهان‌شناسی و الهیات ابن‌سینا را به چالش طلبیده است. او از ابن‌سینا به سبب درآمیختن کلام اشاعره با فلسفه‌اش و نیز به علت اتخاذ آرای که ارسطو و پیروان او بدانها معتقد نبودند، انتقاد می‌کند. این انتقادهای او ایرادها مبین این است که نظام فلسفی ابن‌سینا نه صرفاً ارسطویی و نه صرفاً دینی - کلامی است بلکه فقط می‌توان گفت «ابن‌سینایی» است. زیرا در انتقاد از او، ابن رشد تنها نیست غزالی هم او را تکفیر می‌کند که عقایدی برخلاف اصول دینی گفته است. ابن رشد می‌گوید ابن‌سینا نباید غیر از سخنان ارسطو و توضیح و تشریح و تفسیر آنها چیزی به زبان می‌آورد و غزالی معترض است که چرا نظریات او موافق دین نیست. در واقع از یک نظر، موضع ابن رشد و غزالی یکی است اگرچه در ظاهر در نقطه مقابل هم‌اند. غزالی مؤلفه‌ها و اجزای ناسازگار با دین در فلسفه ابن‌سینا دیده و قصدش احیای دین و پالایش آن از این عناصر بیگانه است. کوشش ابن رشد هم در نهایت این بود که نظریات بیگانه با فلسفه ارسطو را از اندیشه ابن‌سینا پاک کند. غزالی سهم دینی خود را می‌خواست و ابن رشد سهم ارسطویی‌اش را، و این حاکی از این است که نظام فلسفی ابن‌سینا نظامی خاص است. او نه از ارسطو به نحو کامل پیروی کرده و نه از متکلمان و نوافلاطونیان، بلکه هر آنچه را موافق ساختار فکری خود می‌دید، می‌گرفت و به نحو استدلالی در فلسفه‌اش به کار می‌گرفت. از اینروست که هم متکلمان با او مخالف‌اند و هم رهروان راست‌گیش ارسطو. ابن‌سینا در مقدمه منطق‌المشرّقین موضع و

جایگاه خود را صریح‌تر از جاهای دیگر روشن نموده است. وی ضمن اعتراف به فضل و بزرگی ارسطو می‌نویسد که کسانی که بعد از ارسطو آمدند به جای اینکه پراکندگی‌ها و متفرقات فلسفه او را جمع کنند و شکاف‌های بنای فلسفی او را پر کنند و از اصول وی فروغی به دست آورند، عمرشان را در فهم مطالب و مسائلی که ارسطو به خوبی درک کرده بود یا در تعصب به بعضی تقصیرها و خطاها سپری کردند. آنان در همه عمر به آنچه پیشینیان گفته بودند، مشغول شده و فرصت پیدا نکردند که به عقل خود رجوع کنند و یا اگر فرصتی داشتند، روا ندانستند که میراث پیشینیان را نیازمند افزایش یا اصلاح یا بازنگری و تنقیح بدانند. در همین مقدمه، وی از برخی افراد فاقد فهم شکوه می‌کند و با استفاده از اصطلاح قرآنی «خَشْبٌ مُسْنَدٌ» (منافقون: ۴) آنان را همانند چوب‌های خشک متکی به دیوار و نظیر حنبلیان در برابر کتاب‌های حدیث می‌داند، کسانی که تعمق را بدعت و مخالفت با مشهورات را ضلالت می‌پندارند.^{۲۵}

اما آنچه درباره فلسفه ابن سینا و انتقادهای ابن رشد از آن می‌توان گفت این است که انتقادهای ابن رشد در مشرق عالم اسلام، به‌ویژه ایران اصلاً مورد توجه و اعتنا قرارنگرفت و در آثار هیچ‌کدام از فیلسوفان بعد از او در ایران مانند خواجه نصیرالدین طوسی، صائِن الدین ترکه اصفهانی، کاتبی قزوینی، جلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین دشتکی، میرداماد، صدرالدین شیرازی و ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی کمترین اثر و نام و یاد از ابن رشد یافت نمی‌شود. فلسفه در ایران به مسیری رفت که ابن سینا طرح‌اش را ریخته بود و سرنوشتی پیدا کرد که به کلی متفاوت با سرنوشت اندیشه‌های ابن رشد بود. اما ابن رشد اگرچه در ایران هیچ دنباله‌روی نداشت در غرب بسیار مؤثر واقع شد و شاگردان لاتینی او راه او را ادامه داده و نظریه «حقیقت دوگانه» آنها، در واقع، در همین انتقادهای ابن رشد از ابن سینا و دیگر عقاید ابن رشد درباره نسبت فلسفه و دین ریشه دارد. دکتر داریوش شایگان به تبع هانری کوربن، در این باره می‌نویسد که «فلسفه ابن رشد، درواقع، می‌بایست در غرب شکوفا شود و به نظریه حقیقت دوگانه که خاص این فلسفه در شکل لاتینی آن است، یعنی به شقاق میان ایمان و دانش، دین و فلسفه، بینجامد... درحالی که در ایران به سرنوشت تازه‌ای در فلسفه برمی‌خوریم که «جان‌مایه نوافلاطونی سهروردی را در مکتب بوعلی دمید و مراحلی از نوزایش فلسفی را پیش آورد که پیوستگی آنها تا به امروز ادامه دارد. بدینسان، فلسفه که در ایران بیش از پیش به عرفان روی می‌آورد برخلاف غرب جهتی مخالف راه دنیوی درپیش گرفت و کوشید تا از شقاق ایمان و دانش، دین و فلسفه، پرهیزد».^{۲۶} به اینکه اگر فلسفه در ایران به مسیر مطلوب ابن رشد می‌رفت، آیا به همان نتایج و پیامدهایی منجر می‌شد که در اروپا رسید، نمی‌توان پاسخی داد. زیرا نزدیک‌شدن فلسفه به عرفان و کلام در دوره‌های تاریخی بعد از ابن سینا و به‌خصوص در مکتب‌های فلسفی مراغه و شیراز و در نهایت یکی‌شدن آنها در نظام فلسفی صدرالدین شیرازی عوامل و اسباب بسیار پیچیده نظری، دینی، تاریخی، سیاسی و اجتماعی دارد که بررسی هر کدام از آنها نیازمند پژوهش‌های دامنه‌دار و عمیق است. همین قدر مسلم است که به گفته دکتر

رضا داوری «فلسفه ابن رشد در گفتار (دیسکور) غالب فیلسوفان ایران نمی‌گنجیده و به این جهت نوشته‌های او را عمیق و بدیع تلقی نکرده‌اند... ابن رشد در خط سیر فلسفه اسلامی که در آن فلسفه مشایی و اشراقی و کلام و عرفان باهم جمع می‌شد نیفتاد... بلکه او رویی به اروپا داشت و فلسفه اسلامی را از تمایل کلامی به فلسفه محض باز آورد و به قرون وسطاییان نیز تذکر داد که از مسیر کلام به فلسفه بازگردند و این دعوت یکی از موجبات بحرانی بود که به رنسانس ختم شد».^{۲۷}

منابع و پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر در این باره می‌توان به مقاله عالمانه دکتر محسن جهانگیری با عنوان «خرده‌گیران ابن‌سینا» در کتاب هزاره ابن‌سینا، تهران، ۱۳۵۹ ش، رجوع کرد. این مقاله اخیراً در کتابی به نام «مجموعه مقالات» دکتر محسن جهانگیری ۱۳۸۳ ش، تجدید چاپ شده است.
۲. توماس آکوینی و دانته از جمله کسانی هستند که عنوان «شارح» را به ابن رشد داده‌اند. ر.ک. خلیل‌الجبر و حنا‌الفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران ۱۳۶۷ ش، ص ۶۵۳؛ نیز رضا داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، تهران ۱۳۸۳، ص ۱۱۰.
۳. ارنست رینان، ابن رشد والرشیدی، ترجمه به عربی، عادل زعیترو، قاهره، ۱۹۵۷، ص ۷۰-۷۱.
۴. ابن‌سبعین، بُدّالعارف، چاپ دکتر جورج کتوره، بیروت، ۱۹۷۸، ص ۱۴۳. ناگفته نماند که ابن‌سبعین این سخن را با انگیزه دفاع از ابن‌سینا نگفته است. او از ابن‌سینا هم نکوهش‌های دیگری کرده است، ر.ک. همان، ص ۱۴۴.
۵. الشفاء (الهیات)، چاپ دکتر ابراهیم مذکور، افست ایران، سال ۱۳۶۳ ش، ص ۱۳؛ نیز دانشنامه علایی، الهیات، چاپ محمد معین، تهران ۱۳۳۱، ص ۸-۹.
6. *The complete works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Volume one, p. 152, 92b 10.
۷. ابن‌نصر فارابی، فصوص‌الحکم، افست قم، ۱۴۰۵، ص ۴۷-۴۹.
۸. ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۳-۱۴.
۹. ابن‌سینا، التعليقات، قم، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۷۲.
۱۰. الشفا (طبیعیات، ج ۱)، چاپ ابراهیم مذکور، افست ایران، ۱۴۰۵، ص ۲۷.
۱۱. التعليقات، ص ۲۲۴.
۱۲. همان، ص ۲۲۳.
۱۳. النجاة فی‌الحکمة المنطقية والطبیعة والآلهية، چاپ مصر، افست ایران، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۹۸، نیز الشفا (الهیات)، ص ۲۶.
۱۴. النجاة... ص ۲۰۹.
۱۵. ابن‌رشد، تهافت‌التهافت، چاپ دکتر محمدعابد الجابری، بیروت، ۲۰۰۱، ص ۳۳۶-۳۳۸.
۱۶. ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعة، چاپ موریس بویتز، بیروت ۱۹۷۳، ج ۳، ص ۱۲۷۹-۱۲۸۰.
۱۷. همان، ج ۱، ص ۳۱۳.
۱۸. النجاة، ص ۲۲۵.

۱۹. تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۶۳۲؛ تهافت التهافت، ص ۴۰۷.
۲۰. فلسفه ابن رشد یحتوی علی کتابی فصل المقال والكشف عن مناهج الادله، ۱۹۳۵، ص ۵۸-۵۷.
۲۱. تاسوعات افلوطین، ترجمه به عربی از فرید جبر، بیروت ۱۹۹۷، ص ۴۳۶؛ اتولوجیا ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه و شرح فارسی از حسن ملکشاهی، ص ۲۷۹.
۲۲. النجاة... ص ۲۷۸-۲۷۳.
۲۳. تهافت التهافت، ص ۲۵۲.
۲۴. همان، ص ۲۹۴-۲۹۵.
۲۵. القصيدة المزدوجة فی المنطق و منطق المشرقین، قاهره، ۱۹۱۰، افست ایران، ص ۲-۴.
۲۶. داریوش شایگان، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۸۵-۱۸۶.
۲۷. رضا داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، تهران، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲.

اقبال لاهوری و فلسفه تاریخ

محمد حسین ساکت

اقبال و تاریخ

علامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ خ / ۱۸۷۷-۱۹۳۸ م) در سرزمینی کهن و تاریخی - هندوستان - پا به جهان گذاشت؛ به تاریخ و اندیشه‌های تاریخ‌نگری دلبستگی داشت؛ به عنوان فیلسوف دینی ژرف‌نگر شناخته شد، ولی به وارونه‌ی پیشنهاد دکتر عبدالله^۱ نمی‌توان او را تاریخ‌دان یا فیلسوف تاریخ به‌شمار آورد. اگرچه اقبال مانند کانت و هگل رساله یا کتاب جداگانه‌ای درباره تاریخ ننوشت، ولی دیدگاه‌های او در پیرامون فلسفه تاریخ درخورِ نگرش است.

اقبال برای نخستین بار در شعر مارس ۱۹۰۷ خود به اردو به مسائلی از تاریخ اشاره می‌کند.^۲ بار دیگر، شکوه پیشین مسلمانان در این شعر جان می‌گیرد. محتوای شعر مانند نویدِ الاهی به پیروزی مسلمانان بر امپراتوری نیرومند جهان‌گستر ژم، اشاره به سرزمین و بیابان حجاز و تأکید بر دلاوری و بیرسانیِ مسلمانان پیکارگر و هشدار به تمدنِ فریبده غرب که دیری نخواهد پایید، نمونه‌هایی است از دلبستگی و وابستگی اقبال به تاریخ گذشته‌ی اسلام و نوید به بازگشت و بازآفرینی روزگار شکوهمند مسلمانان.

هنگامی که اقبال در سروده‌های شکوه و جواب شکوه (۱۹۱۲ م. به اردو)، خواب بازگشت نهادِ خلافت به جهان اسلام را می‌بیند تا به یک همبستگی جهانی مسلمانان برسد، در واقع پژواکِ گذشته است؛^۳ اگرچه اقبال پس از فروپاشی خلافت عثمانی در ۱۹۲۴ م به‌دست مصطفی کمال پاشا (آتاترک) نخستین اندیشه‌مند مسلمان بود که فرسودگی نهادِ خلافت بین‌المللی را اعلام داشت و در نظام جهانی روبه‌گسترش و دگرگونی، دیگر آن را کارساز و چاره‌پرداز ندانست.^۴

در شعر «خطاب به جوانان اسلام»^۵ (۱۹۱۲ به اردو) این تاریخ است که ویژگی‌ها و شرایط مسلمانان آغازین را برای شخص اقبال به نمایش می‌گذارد. اقبال می‌خواهد مسلمانان امروز، نیاکان و پیشینیان و گذشته‌های خویش را بشناسند و در پرتو این شناخت، تمدن بالنده و شکوهمند خود را بار دیگر زنده و کاری سازند.

از نگاه اقبال، این شناخت و شناسایی تنها از رهگذر بازگشت به خویش شدنی خواهد بود — اندیشه‌ای که پیشاهنگانی مانند سیدجمال اسدآبادی بر او نشان گذاشتند و کسانی مانند دکتر علی شریعتی از اقبال الگو برداشتند.

پاسخ اقبال به تاریخ چیست؟

ارستو تاریخ را فروتر از شعر می‌دانست، زیرا به باور او سروکار شعر با «واقعیات کلی» و «امور محتمل» است و تاریخ با «واقعیات جزئی» و چیزهایی که «محتمل بودن» ضروری نیست. بدین سان، ارسطو شعر را از تاریخ فیلسوفانه‌تر می‌دید.^۶ به سخن دیگر، از نگاه ارستو شناخت در تاریخ در چارچوب جزئیات و افراد زندانی می‌ماند. اقبال، که خود شاعر بزرگ و متعهدی است، چنین نگاه و نگره‌ای به تاریخ ندارد. جدایی میان «رویداد» و «تاریخ» شکافی به ژرفای یک دوران است. برای نمونه، ما میان اختراع ماشین بخار و تاریخ انقلاب صنعتی؛ میان هنگام سرایش جاویدنامه اقبال و تاریخ اندیشه‌هایش جدایی می‌نهمیم و رویدادها را از تاریخ بیرون می‌کشیم و آنها را در یک تاریخ جا می‌دهیم.

هنگامی که شماره‌های پراکنده را در کنار هم می‌چینیم به «رویدادها» می‌رسیم؛ آن‌گاه که این خط‌ها را می‌کشیم به ترسیم ارتباط‌ها در تاریخ دست می‌یازیم و آنجا که این تصویر را می‌بینیم به دریافت و برداشت از تاریخ می‌پردازیم. با ترسیم این نمودار فرضی است که به درک خود از تاریخ نزدیک می‌شویم. اقبال به جدایی میان «رویداد» و «تاریخ» آگاهی و باور داشت.

چيست تاريخ اى ز خود بيگانه‌اى؟ داستانى؟ قصه‌اى؟ افسانه‌اى؟^۷

پیدا است که پاسخ اقبال به این پرسش «نه» ی بزرگ است. تاریخ را تعریفی دیگر است:

این تو را از خویشتن آگه کند	آشنای کار و مرد ره کند
روح را سرمایه‌ی تاب است این	جسم ملت را چو اعصاب است این
شعله افسرده در سوزش نگر	دوش در آغوش امروزش نگر
شمع او بختِ اُمم را کوکب است	روشن از وی امشب و هم دیشب است... ^۸

اقبال در شعر «مسلمان» خویش (۱۹۱۲ م به زبان اردو) آشکارا به ما می‌گوید که سرچشمه الهام و آرمان او تاریخ بوده است.^۹ اقبال بر آن است که «یک ملت از آن رو زنده است که هرگز مرگش را از یاد نبرد».^{۱۰} به سخن دیگر، این تاریخ است که یک ملت را زنده و سرپا نگاه می‌دارد.

گسستن رشته‌ی پیوندِ دیروز با امروز، نیک‌بختی آینده را به خطر می‌اندازد:

دوش را پیوند با امروز کن!	زندگی را مرغ دست‌آموز کن!
رشته ایام را آور به دست!	ورنه گردی روزگور و شب‌پرست
سر زند از ماضی تو حال تو	خیزد از حال تو استقبال تو ^{۱۰}
مشکن از خواهی حیاتِ لازوال	رشته‌ی ماضی ز استقبال و حال! ^{۱۱}

بدین‌گونه، درنگ‌های اقبال لاهوری، تاریخ همه چیز است و سرچشمه‌ی آگاهی و آرمان و پیام ملی است. زندگانی ملی می‌تواند از این پیام الهام و پویایی گیرد. این نگاه اقبال با گفته‌ی نامیر (L.B. Namir) همخوان است که: تاریخ، آرمان و الهام‌بخش است... گذشته بر فراز ما و پیوسته و همیشه با ماست.^{۱۲}

اقبال دیدی تاریخ‌نگر داشت. درست است که اقبال را شاعری اندیشه‌مند می‌شناسند که دلبسته تاریخ اسلام و مسلمانان بود، ولی این همه واقعیت نیست. او در نامه‌ی ۱۹۲۱/۱/۲۴ به نیکلسن می‌نویسد:

احساس می‌کنم به نام یک مسلمان و عاشق تمامی بشریت، وظیفه دارم تا کارکردِ راستین آنان را در تکامل نوع بشر به‌خاطر آورم.^{۱۳}

اقبال در کارهایش دل‌پایس و شیفته‌ی سرگذشت و سرنوشت مسلمانان بود، ولی هیچ‌گاه رسالت تاریخیِ پیروانِ این آیت را در رهایی‌بخشی جامعه بشری فراموش نمی‌کرد.^{۱۴} اقبال به تاریخ به‌سانِ ابزاری می‌نگرد که انسان را در درک خویش یاری می‌رساند. تاریخ برای انجام وظیفه‌ها و بایسته‌ها به انسان خودآگاهی می‌بخشد و در پیکر یک ملت همچون رگ و عصب است. تن هر موجود زنده بدون عصب زنده نیست:

جسم ملت را چو اعصاب است این

اقبال بر روی هم به همه انسان‌ها و به‌ویژه مسلمانان اندرز می‌دهد که «دیروز» خود را در آیین «امروز» شان بنگرند. او «چراغ تاریخ» را ستاره فروزان و راهنمای یک ملت می‌داند. هر ملتی باید از تاریخ خود درس بیاموزد و آن را چراغی فراراه اکنون و آینده‌اش گیرد.

نگره‌های رنگارنگ در فلسفه تاریخ

اصطلاح فلسفه تاریخ (Philosophy of history) از ساخته‌های ولتر (Voltaire) نویسنده و اندیشمند نامی فرانسه (۱۶۹۴-۱۷۷۸م) است. او در سال ۱۷۵۶ رساله‌ای زیر نام گفتاری در آداب و رسوم و عادات نگاشت. این نگاشته شالوده‌چیزی قرار گرفت که ولتر آن را برای نخستین بار «فلسفه تاریخ» نام نهاد.^{۱۵} سال‌ها پیش از ولتر، کسان دیگری مانند ویکو (م: ۱۷۴۴م) در ایتالیا و منتسکیو (م: ۱۷۵۵م) در فرانسه درباره ضرورت گریزناپذیر در توالی رویدادهای

تاریخی سخن گفته بودند.^{۱۶} در نگاهته‌هایی که به فلسفه حقوق می‌پردازد، به دو رویکرد برمی‌خوریم: فلسفه جوهری یا نظری (substantive/speculative) و فلسفه تحلیلی یا انتقادی (analytical/critical). تاریخ‌دانان، رویدادها و کارهای انجام‌شده در گذشته را به بررسی می‌گیرند. روزگار پیش از پیدایش خط و حتی کارهای توده‌های بی‌سواد در دوره‌های گوناگون تمدن را به طبیعت وابسته می‌دانند تا تاریخ. گاهی تاریخ به معنای تنها «رویدادهای گذشته» است. فیلسوفان تاریخ جوهری یا نظری، تاریخ را به معنای گذشته می‌گیرند و درباره آن به پژوهش می‌پردازند. فیلسوفان تاریخ تحلیلی یا انتقادی، درست است که تاریخ را به مفهوم گذشته می‌نگرند، ولی به گونه‌گون مسائل همچون مدرک‌ها و برگه‌های کاربردی تاریخ‌نگاران و این‌که دستامدهایشان دارای حقیقت عینی است یا نه و تاریخ‌نگار بایستی درباره شخصیت‌های تاریخی به داوری بنشینند یا نه، نگاه می‌کنند. فیلسوفان نظری تاریخ شامل کانت، هگل، مارکس و توین بی است و فلسفه تحلیلی، کروچه (م: ۱۹۵۲م)، کالینگ وود (م: ۱۹۴۳م)، پوپر و دیگرانی که آنان را کمتر به فیلسوفان حقوق می‌شناسیم زیر چتر خود جا می‌دهد. گاردینر، دری، وایت و گالی از گروه دوم اند. بیشتر نویسندگان، تاریخ‌دانان و فیلسوفان تاریخ در یکی از این دو گروه برجسته جای می‌گیرند؛ اگرچه گاهی جدایی انداختن میان این دو گروه به راستی دشوار می‌نماید.^{۱۷} این بخش‌بندی خود به جدایی دیگری میان معناهای دوگانه واژه تاریخ برمی‌گردد: تاریخ به معنای روند رویدادها (تاریخ همچون رویداد) و تاریخ به معنای بررسی دیدگاه‌ها، باورها و نگرش‌های نظری (تاریخ همچون ارزیابی).^{۱۸} اینک، به اقبال باز می‌گردیم. در یک نگاه، او را در گروه دوم — فلسفه تحلیلی یا انتقادی — می‌بینیم:

این تو را از خویشان آگه کند	آشنای کار و مرد ره کند
بادۀ صدساله در مینای او	مستی پارینه در صهبای او
ضبط کن تاریخ را! پاینده شو!	از نفس‌های رمیده زنده شو!

۴. نگره‌ی سومی هست؟

دکتر کریم مجتهدی پس از آوردن سیر تاریخی نگره‌های گوناگون در فلسفه تاریخ، روزنه تازه‌ای می‌گشاید و از فلسفه تاریخ برابر سنت پیامبران سخن می‌گوید.^{۱۹} دیگران با تعبیر «نقشه‌کشی خدایی» یا «التفات الاهی» از این مفهوم فلسفه تاریخ گفتگو می‌کنند و قدیس اوگوستین (۳۵۴-۴۳۰م)، ژاک بوسونه (۱۴۲۷-۱۷۰۴م) و اخوان‌الصفا (سده چهارم/دهم) را در شمار این دسته از بینش فلسفه تاریخ جا می‌دهند.^{۲۰}

تصور یهودیان از دین نزدیک به تصویری است که از تاریخ دارند، ولی باور آنان پایه و مایه‌ای یکتاپرستانه دارد. در نگاه آنان خداوند، یکتا و آفریننده انسانی است که او را آزاد آفریده است. پس از آن که از انسان گناهی سر زد، از بهشت رانده شد، ولی خدا در مسیر تاریخ پیوسته با انسان

ارتباط دارد و برای راهنمایی‌اش پیامبرانی را در این گیتی برانگیخت و گسیل داشت. در بینش یهودی، انسان به ترک این جهان و روبروتافتن از آن فراخوانده نشده است.^{۲۱}

اختلاف مسیحیان با سنت یهود و سپس فرقه‌بندی درون مسیحیت، پیش از هرچیز وابسته به تعبیر و درک شخصیت مسیح است. برخورد مسیحیت با اصول فرمان‌روایی زمین یکی از جنبه‌های گوناگون بینش آنان از فلسفه تاریخ است. آگوستین که اندیشه فلسفی و کلامی را در نگاشته‌هایش آورده است، فلسفه تاریخ را برپایه داستان هبوط آدم و گناه بشر طرح می‌کند. او با پذیرش نوید مسیح دربارهٔ جامه‌پوشیدن گونه‌ای جهان مینویی در همین زمین خاکی، با الهام از مسیح بر آن است که یک مسیحی راستین در راه عشق و فداکاری از شهادت نمی‌هراسد. قدیس آگوستین بر کسانی که به دوره‌های تکراری تاریخ باور دارند خرده می‌گیرد.^{۲۲}

۵. اسلام و فلسفه تاریخ

اسلام کیش یکتاپرستی است و از نگاه تاریخی جزو آیین ابراهیمی است. گذشته از آن، در قرآن که به رویدادها و اشاره‌های تاریخی برمی‌خوریم، انسان به اندیشه‌گری در آثار و کنش گذشتگان سفارش شده است.

ابن خلدون تونس‌ی مسلمان (م: ۸۰۸۰هـ / ۱۴۰۶م) بی‌گمان یکی از فیلسوفان برجسته تاریخ در سده‌های میانه به‌شمار می‌آید. نام کتاب ابن خلدون کتابُ البَیَر و دیوانُ المَبتدا والخبر فی اِتمام العرب والعجم والبربر و من عاصَهم من ذوی السُّلطان الاکبر نشانگر بینش او دربارهٔ فلسفه تاریخ است.^{۲۳} در هرکدام از نگره‌های رنگارنگ در فلسفه تاریخ، حرکت و پویایی یکی از پیش‌تازترین اندیشه‌گری‌ها و بینش‌هاست. در اصطلاح کاربردی دیگر ابن خلدون - عُمران و عصبیت - بار معنایی ویژه‌ای دارد که فلسفه تاریخ را از نگاه او تبیین می‌کند. عصبیت گونه‌ای همبستگی و ملی‌گرایی است و عُمران، اگرچه گسستگی قومی را به دنبال می‌آورد، ولی تمدن را پایه‌ریزی می‌کند. از آنجا که اسلام یک باور مکتبی فراگیر و جهانی است و همهٔ انسان‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد و نه هموندان و شهروندان و گروه و دسته ملی یا بومی خاصی را و نیز آمیخته‌ای از آموزه‌های سیاسی و رمز اخلاقی و برابری اجتماعی خود است و یک‌پنجم جمعیت جهان را می‌بافد، به گفتهٔ فکویاما (Fukuyama) باید به نگره‌های اجتماعی / تاریخی آن به ژرفی نگرست.^{۲۴}

پیداست که فلسفه اسلامی تاریخ بر شالودهٔ برداشت‌های قرآنی تاریخ پی‌ریزی شده است.

۶. قرآن و فلسفه تاریخ

یکی از شاعران عرب در سوگ یکی از تاریخ‌نگاران سروده است:

وَمَا هُوَ ذَالِيَوْمٍ قَدْ أَزْخَا	وَكَانَ يُؤَرْخُ ذِكْرَ الْأَنَامِ
امروز خودش را نگاشته‌اند	او گزارش‌های مردم می‌نگاشت

معنای بیت بالا این است که خود تاریخ‌نگار و تاریخ‌دان «بخشی از تاریخ» گردیده است. بدین‌گونه، تاریخ از گذشته سخن می‌گوید ولی نه به گونه‌ای در بست و سراسر از گذشته، بلکه از گذشته انسان در یک جامعه. توین بی می‌گوید: «آنچه را تاریخ می‌نامیم انسان در یک جامعه متمدن است.»^{۲۵} از نگاه توین بی، تاریخ پلِ طلوع و دمیدن تمدن و شاخه خاصی از دانش و آگاهی است. اگر تاریخ را سرگذشت و داستان‌سرایی گذشته بدانیم، پس هدف از مطالعه تاریخ چیزی جز سرگرمی خواهد بود؟ بی‌گمان، نگاه اسلام به تاریخ چیز دیگری است.

تاریخ‌دانان مسلمان تاریخ را قصه و سرگذشت یا افسانه و اساطیر نمی‌دانند. درحقیقت، نگاه تاریخ‌دانان به تاریخ از قرآن رنگ و نشان پذیرفته است. قرآن بارها از بشر می‌خواهد تا گرد جهان گردش کند و با دیده‌ای پندآموز به کار و کنش‌های گذشتگان و گذشته بنگرد و گذشته را چراغی فراوان آینده سازد.^{۲۶}

این است پیام آیه ۹ سوره روم. به گمان من، اشاره این آیه به ساخت و ساز و آبادانی، الهام‌بخش ابن‌خلدون در طرح نظریه عمران و پیوند آن با تمدن بوده است. در اینجا میان دو دیدگاه ابن‌خلدون و توین بی، پیوندی روشن می‌بینیم.

از نگاه اسلام، انسان بزرگ‌ترین کتاب آفرینش است که بیش از هر چیزی درخور بررسی و پژوهش و اندیشه است. انسان، خود نویسنده تاریخ است. تاریخ از انسان می‌خواهد که پیوسته مسئولیت فردی و اجتماعی اش را به خوبی انجام دهد. در این مفهوم است که گذشته با حال و آینده پیوستگی و وابستگی پیدا می‌کند. به گفته ابن‌خلدون: «گذشته به آینده از آب به آب همانندتر است.» (فالماضی أشبه بالآتی مِنَ المَاء).^{۲۷} این نظریه‌پرداز مسلمان، که به راستی بایستی او را فیلسوف نظریه‌پرداز تاریخ نامید، ریشه تاریخ را در فلسفه می‌داند و تاریخ را شایسته شمرده‌شدن یکی از شاخه‌های دانش فلسفه و حکمت می‌شناسد.^{۲۸} این سخن ابن‌خلدون تونسی گفته هگل آلمانی را به یاد می‌آورد که می‌گفت: «فلسفه تاریخ جز نگرش متفکرانه معنایی ندارد.»^{۲۹}

در برداشت اسلامی تاریخ، مسئولیت فردی رنگ مسئولیت اجتماعی به خود می‌گیرد. جامعه چیزی جز دستامد کارهایش نیست. مسئولیت عاملی بنیادین در توجیه جنبش تاریخی است. قرآن بر این نکته تأکید می‌ورزد که هر اُمتی در برابر خدا و تاریخ مسئولیتی دارد، همان‌گونه که هر فردی در برابر کار و کنش‌های خویش مسئول است.^{۳۰} تاریخ زنجیره‌ای از نمایش مسئولیت‌های فردی و اجتماعی یک جامعه است و در این برداشت، انسان‌ها در برابر رویدادها و یکدیگر احساس همبستگی می‌کنند. بدین‌گونه، تاریخ به معنای آوردن یک رشته رویدادها و نگارش زمان‌نگاری پدیده‌ها نیست.

در یک نگاه، قرآن فلسفه کلی تاریخ را که به وسیله حقایق تاریخی پشتیبانی شود، به دست ما نمی‌دهد ولی بینشی از طبیعت بشری به عنوان یک جمع آرایه می‌دهد که سرنوشت مردمان را می‌تواند رقم بزند.^{۳۱}

۷. نگاه و نگرش اقبال

همان‌گونه که ابن خلدون تونس‌ی طبیعت و تاریخ را یکی از منابع سترگ آگاهی بشری می‌دانست و این نگاه و نگرش خود را از آموزه‌های قرآن گرفته بود، اقبال لاهوری نیز برپایه رهنمودهای کتاب آسمانی مسلمانان تاریخ و طبیعت را دو سرچشمه شناخت و آگاهی می‌شناسد.^{۳۲} اقبال به قرآن به چشم بزرگ‌ترین منبع آگاهی و شناخت می‌نگریست. این خاطره را از زبان فقیر سید وحیدالدین می‌خوانیم:

هنگامی که دکتر اقبال در یک خانه کوچک تک طبقه در خیابان مک‌لنود می‌زیست، میهمان تازه‌ای در خانه را زد و بر او درآمد. مدتی به گفتگوهای پراکنده گذشت. آن‌گاه، میهمان تازه وارد از اقبال پرسید: شما در زمینه اقتصاد، سیاست، تاریخ و مانند آن کتاب‌ها خوانده‌اید؛ کدام یک از آنها بهتر و با نگاه به حکمت و خرد ژرف‌تر است؟ دکتر اقبال از روی صندلی برخاست و با دستش اشاره کرد که آن شخص لحظه‌ای درنگ کند تا برگردد. پس از دو سه دقیقه، اقبال با کتابی در دست بازگشت و کتابی را در کف وی نهاد و پاسخ داد: قرآن.^{۳۳} تا اندازه‌ای بیشترین تاریخ‌دانان مسلمان و خاورشناسان برآنند که آغاز و تکامل تاریخ اسلامی به قرآن وابسته است. اقبال هم بر همین باور است. او درمی‌یابد که قرآن برای دانستن درست حقایق، شالوده مهمی را پی‌افکنده است: «ای گروندگان! اگر بزهکاری برایتان خبری آورد، بررسی کنید مبدا نادانسته به گروهی زیان رسانید، آن‌گاه از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید (حجرات/۶). اقبال در این باره چنین می‌گوید:

از آنجا که دقت در نگارش و گزارش رویدادها و واقعیت‌ها، که دستمایه تاریخ را می‌سازد، شرط ضروری تاریخ به‌عنوان یک دانش است، و آگاهی دقیق از واقعیت‌ها سرانجام به کسانی که آنها را روایت و گزارش می‌کنند وابسته است، نخستین اصل بدیهی نقد تاریخی این است که منشی شخص گزارشگر عامل مهمی در داوری گواهی اوست.^{۳۴}

پس، در نگاه اقبال نقش گزارشگر و تاریخ‌نگار بسی مهم و حساس است و در کنار آگاهی و دانایی، ویژگی‌های دیگری را نیز باید دارا باشد: پرهیزکاری، راست‌گویی، شهامت و در یک سخن، بزهکار و تبهکار و دروغگو و گزافه‌کار نبودن. اینها ویژگی‌های بنیادین یک تاریخ‌نگار است.

اقبال درباره فلسفه تاریخ از نگاه قرآن می‌نویسد:

... پس اگر فکر کنیم که قرآن هسته‌های آموزه تاریخی ندارد، به لغزش سترگی دچار آمده‌ایم. حقیقت این است که سراسر جان‌مایه مقدمه ابن خلدون وابسته به الهامی است که نویسنده از قرآن گرفته است. او حتی در داوری‌هایش درباره شخصیت‌ها، به اندازه‌ای فراوان وام‌دار قرآن است.^{۳۵}

گفتیم که اقبال فیلسوف تاریخ نیست و تاریخ‌نگار تاریخ‌دان هم به‌شمار نمی‌آید و رساله‌ای در تاریخ ننوشته است. روح واقعی فلسفه تاریخ اقبال به ما یاد می‌دهد که تاریخ بیان «ذهن و

زبان جمعی» یک ملت است. تاریخ نیروی آفرینشگر پیوسته‌ای است که با یاری آن زندگی، قوانین و ارزش‌ها را ارزیابی و نقد می‌کنیم. چنین نیرویی از نگاه اقبال آرام و بی‌جنبش نیست. اگر بخواهیم دربارهٔ یک ملت به داوری بنشینیم بایستی تاریخ آن ملت را بخوانیم. گزارش کار و کنش و تکاپوی هر قوم و ملت و جامعه‌ای در تاریخ او نگاهداری می‌شود. تاریخ بازتاب کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی/فرهنگی/سیاسی آیین و آداب و رسوم یک ملت است. از آنجا که انسان کانون تاریخ است، از نگاه هر کیش، مکتب و اندیشه‌مندی به انسان دیدگاه‌ها دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ نمودار و گویا می‌گردد:

از گِل خود آدمی تعمیر کن	آدمی را عالمی تعمیر کن!
خیز و خَلّاق جهان تازه شو!	شعله در برکن، خلیل آوازه شو!
با جهان نامساعد ساختن	هست در میدان سپرانداختن
مرد خودداری که باشد پخته‌کار	با مزاج او بسازد روزگار
گر نسازد با مزاج او جهان	می‌شود جنگ آزما با آسمان
ای ز آداب امانت بسی‌خبر	از دو عالم خویش را بهتر شمر! ۳۶

از دید اقبال، هستی اجتماعی ما از تاریخ معنا می‌گیرد. اگر ملتی تاریخ خود را فراموش کند، تاریخ هم او را از یاد خواهد برد:

زنده فرد از ارتباط جان و تن	زنده قوم از حفظ ناموس کهن
مرگ فرد از خشکی رود حیات	مرگ قوم از ترک مقصود حیات
قوم، روشن از سوادِ سرگذشت	خودشناس آمد زیادِ سرگذشت
سرگذشت او گر از یادش رود	باز اندر نیستی گم می‌شود ۳۷

«خودی» و «بی‌خودی» تار و پود فلسفهٔ اقبال را می‌بافد. «خودی» ارادهٔ آفرینشگر هدایت‌یافتهٔ عقلی است. انسان یک فرد است و بالاترین شکل زندگی در انسان، «خودی» یا «من» (Ego) است:

بیکر هستی ز آثار خودی است	هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد	آشکارا عالم پندار کرد ۳۸

خودی، راز درون زندگی است. بیداری جهان هستی از خودی است:

خودی گیاهی راز درون حیات خود گیاهی بیداری کائنات

به گفتهٔ اقبال، اسلام تنها یک امر سازمانی نیست؛ همچنین نه تفکر صرف است و نه احساس و گُنش صرف. اسلام بیان کل انسان است. بی‌اسلام، «خودی» تکامل نمی‌یابد. «خودی» هم بدون آزادی رشد نمی‌کند و به بالندگی نمی‌رسد. ملت‌ها می‌مانند و شهریاران و فرمان‌گزاران می‌روند و فراموش می‌شوند:

سکندر رفت و شمشیر و عَلم رفت	خراج شهر و گنجِ کان و یم رفت
------------------------------	------------------------------

امم را از شهان پاینده تر دان! نمی بینی که ایران ماند و جم رفت؟^{۳۹}
با «لذت آیینی» (hedonism) نمی توان به چکاد فرهنگ و تمدن غرب رسید:

آتجهکون بتادون من تقدیر امم گیاهی شمشیر وئنا اول، طاووس و رباب آخر

«خودی» را از رهگذر ابزار موسیقی و پایکوبی نمی توان شناخت، به جنگ افزار دانش و شمشیر نیازمندیم. فلسفه طاووس و رباب واپسین مرحله یک تمدن است و برعکس، فلسفه شمشیر و نیایش (جهاد و دانش) سرآغاز هر تمدن است.
آفرینشگری، نوآوری، کوشایی و پیکار از ویژگی های یک مسلمان راستین است:

هرکه او را قوت تخلیق نیست نزد ما جز کافر و زندیق نیست

و زندگی سراسر در تکاپو و آرزو نهفته است:

زندگی در جستجو پوشیده است اصل او در آرزو پوشیده است
آرزو را در دل خود زنده دار تا نگرده مشت خاک تو غبار

از نگاه اقبال، «ایمان استوار»، «کنش پیوسته» و «مهرجهانگیر»، سه رمز پیروزی و چیرگی بر جهان و جهانیان است:

یقین محکم، عمل پیهم، محبت فاتح عالم

جهاد زندگانی مین به هین مردون کی شمشیری

اقبال می دانست که جهان به نبرد با ایدئولوژی رو کرده است. او رسالت خود را در بازسازی اندیشه دینی دید و این کار را به شایستگی انجام داد. رسالت تاریخی اقبال با بیان سه رمز گفته شده بالا - ایمان استوار، کنش پیگیر و پیوسته و مهرجهانگیر - انجام یافته است.^{۴۰}
رمز دین از نگاه اقبال برخاستن از زمین خاکی و آگاهی یافتن از جان پاک است. چکیده تاریخ از نگاه او در این بیت پیدا است:

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا زخود آگاه گردد جان پاک^{۴۱}

پی نوشت ها

۱. جشن های یکصدمین سال تولد اقبال لاهوری؛

Journal of Pakistan Historical Society, 1977

۲. کثبات اردوی اقبال، «بانگ درا»، صص ۱۴۰-۴۲.

۳. «بانگ درا» صص ۱۹۹-۲۰۸.

۴. جاوید اقبال، «اقبال - اتحاد عالم اسلام و جهان سوم»، غلامرضا ستوده (ویراستار)، در شناخت اقبال، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری، تهران - اسفند ۱۳۶۴، چاپ اول، آذر ۱۳۶۵، صص ۳۵.

۵. «بانگ درا»، ص ۱۸۰.
۶. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۵۷، ص ۲۷.
۷. کلیات اقبال لاهوری، به کوشش اکبر بهداروند، «رموز بیخودی»، تهران، انتشارات زوار، چاپ اول، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۶۱.
۸. همان.
۹. کلیات اشعار اردوی اقبال، «بانگ درا»، صص ۹۶-۱۹۵.
10. Syed Abdul Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, reprinted, 1992, p. 45.
۱۱. کلیات اقبال لاهوری، «رموز بیخودی»، ص ۱۶۲.
12. L. B. Namir, "Verities of History" in Frist Sterned., *History and Political Culture*, pp. 372-73.
13. S.A. Vahid, *Thoughts and Reflection of Iqbal*, p. 99.
14. Iqbal, "Islam as a Moral and Political Ideal", in S.A. Vahid, *op.cit.*, p. 55.
- و ترجمه فارسی آن به دست حامدخان حامد با عنوان «اسلام به عنوان یک مطمح نظر اخلاقی و سیاسی»، در بهاءالدین اورنگ (ویراستار)، یادنامه اقبال، لاهور، خانه فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ ش. ص ۱۵۰. این سخنرانی برای نخستین بار در روزنامه هندوستان ریویو (*Hindustan Review*) ش ۲۰، (جولای - دسامبر ۱۹۰۹) نشر یافت.
15. R.F. Atkinson, "The Philosophy of History", in G.H.R. Parkinson (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge 1998, ch. 35, p. 808.
۱۶. کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲.
17. *Idem*, *op. cit.*, p. 808.
۱۸. حسینعلی نوذری (ترجمه و تدوین)، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۸۲.
۱۹. کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، صص ۶۹-۸۲.
۲۰. احمد محمود صبحی، فی فلسفه التاريخ، بیروت، دار النهضة العربية، ۱۹۹۴ م، صص ۱۶۶-۱۷۴.
۲۱. کریم مجتهدی، پیشین، صص ۷۱-۷۲.
۲۲. احمد محمد صبحی، پیشین، صص ۱۷۰-۱۷۱؛ کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، صص ۷۵-۸۱.
۲۳. این برداشت دکتر مجتهدی که نام تاریخ ابن خلدون (کتاب العبر) یعنی واژه عبر جمع عبر از ریشه واژه عبور (گذر و گذار) آمده است که حرکت را می‌رساند، درخور نگرش است، ولی عبر جمع عبرت نیز به معنای پند و اندرز و نگرستن به اوضاع و احوال است. همگونی عبر به معنای پند و اندرز با بخش دوم نام کتاب، یعنی دیوان‌المبتدا والخبر... و رسالت تاریخ از نگاه ابن خلدون، که به هر رو از مفاهیم قرآنی تاریخ الهام گرفته است، بیشتر است.
24. F. Fukyama, *The End of History and the Last Man*, pp. 45-6.
25. A. Toynbee, *A Study of History*, abridged edition 1971, vol. 1, p. 61.
۲۶. أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ قُوَّةً وَ أَثَارُوا الْأَرْضَ وَ عَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؛ و آیا در زمین گردش نکرده‌اند تا بنگرند که سرانجام کسانی که پیش از آنان می‌زیستند چگونه بوده است؟ آنان توانمندتر از ایشان بودند و زمین را کافتند و آن را بیش آنچه اینان می‌کردند، آباد کردند و پیامبران‌شان برهان‌های روشن برای آنان آوردند؛ پس خداوند بر آن نبود که به آنان ستم کند، ولی آنان به خویش ستم می‌ورزیدند (روم/۹).

۲۷. ابن خلدون، مقدمہ، قاہرہ، مکتبۃ التجاریۃ، ص ۱۰.

۲۸. ابن خلدون، پیشین، ص ۴.

29. Hegel, *Philosophy of History*, New York, Dover Publication, 1956, p. 8.

۳۰. عمادالدین خلیل، التفسیر الاسلامی للتاریخ، بیروت، دارالعلم للملایین، الطبعة الرابعة، تشرین الثانی،

۱۹۸۳، ص ۲۶۳.

31. M. Siddiqi, *The Quranic Concept of History*, Islamic Research Institute, 1984, p. 225.

۳۲. اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمہ احمد آرام، تہران، ۱۳۴۶، ص ۱۴۷.

۳۳. سید وحیدالدین، روزگار فقیر، چاپ نوامبر، ۱۹۶۳، صص ۹۲-۹۳.

34. Iqbal, *Rconstruction of Religious thought in Islam*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1944, p. 140.

35. *Idem*, , op. cit. p. 139.

۳۶. کلیات اقبال لاهوری، «اسرار خودی» ص ۹۸.

۳۷. همان، «رموز بیخودی»، ص ۱۴۳.

۳۸. همان، «اسرار خودی»، ص ۷۷.

۳۹. کلیات اقبال لاهوری، «اسرار خودی»، ص ۲۰۶.

40. Usman Ramz, *Iqbal's Philosophy of History, An Analysis & Comparison*, in Dr. Waheed Qureshi, *Selections From the Iqbal Review*, Lahore Iqbal Academy Pakistan First Edition, April, 1983, pp. 438-39.

۴۱. کلیات اقبال لاهوری، «جاویدنامہ»، ص ۴۵۴.

اندیشه‌های افلاطونی در حکمت اشراق سهروردی^۱

محمدعلی ابوریان؛ ترجمه حسن سیدعرب

سی سال است که با اندیشه سهروردی آشنا شده‌ام. این آشنایی تقریباً به زمانی بازمی‌گردد که نقد بدیع او^۲ از اصطلاح «تعریف» ارسطویی نظرم را جلب کرد. سپس مشغول تحقیق و بررسی آثار او شدم تا این که مجلد اول مجموعه مصنفات شیخ اشراق^۳ به تصحیح انتقادی هانری کوربن (۱۹۰۳-۱۹۷۹م) که مشتمل بر برخی از نوشته‌های سهروردی است به دستم رسید و پژوهش و تحقیق خود را با استفاده از آن ادامه دادم. کوربن تا آن زمان هنوز تمامی آثار سهروردی از جمله حکمة الاشراق و نیز رسایل تمثیلی و عرفانی او را تصحیح و چاپ نکرده بود. او در مقدمه‌های خود به آثار سهروردی، تنها «ایران» را منبع اندیشه او دانسته و این نظر را به طریق پدیدارشناسی اثبات کرده است. البته از ویژگی‌های سهروردی که برای من جالب توجه بوده این است که وی در انتساب معنوی خود به حکیمان خسروانی ایران باستان تصریح کرده است. او حکمت بحثی مشائی ارسطویی را که حکیمان مسلمان از آغاز فلسفه کرده اسلامی به آن توجه کرده‌اند با حکمت ذوقی حکیمان خسروانی^۴ متمایز میدانند و در بخشی از شجره معنوی خود حکمت ذوقی یا خمیره حکمت خسروانیان را به جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ق) و بایزید بسطامی (۱۸۸-؟۲۶۱؟) و حلاج (متوفی ۳۰۹ق) و سپس به خود منسوب کرده است.^۵ نیز علاوه بر این انتساب معنوی، به بررسی دو طریق فکری نیز پرداخته: ۱. ریشه‌شناسی فارسی^۶ برخی اصطلاحات فلسفی و تطبیق آن با فلسفه و حکمت یونانی که پس از دوره ترجمه به اندیشه اسلامی انتقال یافت. ۲. توجه به معارف باطنی اسماعیلیه که احتمالاً همین التفات منجر به محاکمه وی و نیز بعدها موجب تکفیر او توسط ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۷ق) در بحث از امامت^۷ و مسأله تقدم ولی بر نبی شد. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق می‌گوید: «به حسب آیه بیست و پنجم سورة بقره - انی جاعل فی الارض خلیفه - عالم هیچ‌گاه از خلیفه خالی نیست».^۸ او

حکیمان را به اهل بحث و اهل ذوق و جامع بحث و ذوق تقسیم کرده که هریک مراتبی دارند: ۱. متوسط؛ ۲. برتر؛ ۳. دارای تجربه معنوی. «حکیم متأله» دارای متعالی ترین رتبه و متبحر در هر دو حکمت است. نیز مقام معنوی و نور باطنی داشته و در سلامت و صفای باطنی به سر می برد و به مقام «خلة» نایل شده است.^۹ صوفیان متأخر به تأسی از عقاید باطنیان از این مقام با اصطلاح «غوث» یا «قطب» یا «ولی» یا «امام» یا «خليفة الله فی الارض» یاد کرده اند.

به هر حال سلسله نسب معنوی سهروردی به حکیمان یونان و ایران و مصر و هند و باطنیان^{۱۰} بازمی گردد و با استمرار این سلسله نمایندگانی از تصوف وارد آن می شوند. همه آنها سیر مقامات معنوی که البته نه به طور خاص در حوزه دینی اسلام بلکه به حسب ارتباط مستقیم با پیشوایان ایرانی و جز آنها و به طور کلی در قالب امامتی باطنی ترسیم می شوند. از این رو حکیمان خسروانی مثل زرتشت و کیخسرو و جاماسب (/جاماسپ) و فروشاوشر (/فروشتر) و بزرگمهر (/بوذرجمهر) که سهروردی آنها را ستون های حکمت می داند در این سلسله دیده می شوند. نیز برخی حکیمان یونان مانند آغاثا ذیمون و فیثاغورس و سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق.م) و افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) و انبازدقلس (= امپدوکلس) و فلوپتین^{۱۱} (/پلوتینوس ۲۷۰-۲۰۴ ق.م) و غیره به آنها ضمیمه می شوند. معهذا سلسله نسب معنوی سهروردی به طور مجموع به ایران و یونان بازمی گردد. بنابراین دو گونه حکمت ذوقی و بحشی به طور خاص و معارف صوفیانه در عهد اسلامی به طور عام در اندیشه اشراقی سهروردی مؤثر بوده به گونه ای که می گوید: «طریق اشراقیان جز به سوانح نوری انتظام نمی گیرد».^{۱۲}

سهروردی فراتر رفته و افلاطون را پیرو زرتشت می داند و دوگانگی^{۱۳} نور و ظلمت، خیر و شر و اهورا مزدا و اهریمن ایرانی را از منابع فلسفه افلاطون دانسته و به اندیشه مثال افلاطونی و بستر تاریخی و اجتماعی آن نزد افلاطون تجاهل می ورزد. البته نمی توان تأثیر عناصری از ثنویت شرقی را در افلاطون انکار کرد درحالی که باید توجه داشت که ثنویت، عام بوده و نمی توان گروه خاصی را به طور مشخص نماینده آن دانست. برخی از مورخان معاصر حکمت سهروردی، مانند محمد اقبال لاهوری^{۱۴} (۱۸۷۷-۱۹۸۳ م) و هانری کوربن^{۱۵} بدون کنکاش در این نظر، آن را پذیرفته اند. کوربن علیرغم اکتفا به شیوه خاصی در پژوهش، فرصت تحقیقی جامع را نیافت تا ابعاد و اصول آن را به طور کامل شرح دهد. اما گردآوری تجربه ها و آثار حاصل از حرکت شعوبیه ضمن این که تردیدهای حاصل از این تصور را از میان می برد، محقق را برای بررسی محتوا و مضامین آن به تعمق بیشتر در منابع برمی انگیزد.

شیوه مطالعه

برای دستیابی به نتایج واقعی دو شیوه فقه اللغة متون و نیز تفسیر ادوار تاریخی را به کار گرفتیم و متعمدانه استفاده از فقه اللغة متون را به تأخیر انداختیم زیرا به احکام شتابزده و نامربوط منجر می شود و تنها برای بررسی مسایل محدودتر مناسب است.

اصول افلاطونی

شاید هر پژوهشگری در مرحله نخست از توصیف مقام افلاطون در نوشته‌های سهروردی و شارحان او دچار شگفتی بسیار شود و این علیرغم ادعای انحصار اندیشه آنها در منبع ایران است زیرا افلاطون را پیشوای حکیمان متأله دانسته‌اند. درواقع اشراقیان، افلاطون را رئیس خود و رئیس کل دانسته و می‌گویند که او حکمت ذوقی داشته و در عبارتی صریح خود را پیرو او می‌دانند و برای نمونه ملاصدرا در اسفار^{۱۶} بر این سخن تأکید می‌کند. این توصیف و انتساب اشراقیان ما را به تأمل در این پرسش برمی‌انگیزد که آیا با اثبات استمرار و اخذ اندیشه افلاطون می‌توان قول انحصار اندیشه سهروردی را در منبع ایران نقد کرد؟ البته بررسی تأثیر یا عدم تأثیر افلاطون از زرتشت را رها می‌کنم زیرا اغلب پژوهشگران در بررسی فلسفه یونان تنها به مقومات ظاهری آن اکتفاء کرده و علیرغم استناد به عناصری از اندیشه شرقی در فلسفه یونان، جوهر یونانی آن از میان نمی‌رود.

اکنون برای بررسی اصول اندیشه افلاطون باید یکی از این دو روش را گزینش کرد: ۱. مطالعه در نمونه‌هایی مانند این بررسی که به تحقیق در مبانی پرداخته و از مشکلات و لغزش‌ها پرده برمی‌دارد حتی موانع بسیاری را که به جهت فقدان مطالعات متمرکز محقق شده برطرف می‌کند؛ ۲. بررسی ادوار تاریخی مبانی، من این روش را برگزیدم تا براساس آن پس از تحلیل دو طریق تفکر در عهد اسلامی و مسیحی به بررسی سیر تاریخی اندیشه افلاطون بپردازم. این تفسیر بسیاری از جنبه‌های نظریه صدور افلاطون را نزد برقلس (= پروکولوس) و امبلیخوس معلوم می‌کند.^{۱۷} درنهایت نیز به بررسی طریق تفکر اشراقی - ایرانی می‌پردازم.

افلاطون به ارقلیطوس (= هراکلیتوس) گفته بود «تا زیبایی مطلق وجود نداشته باشد نمی‌توان شیء محسوس را زیبا دانست. زیبایی مطلق، مثال مفارق از ماده است که در عالم خاکی به دست نمی‌آید». این سخن افلاطون اساس نظریه مُثُل است. اما سختی ایجاد وحدت^{۱۸} میان مثال و محسوسات به گونه‌ای که در گفت‌وگوی پارمنیدس به آن توجه شده، سبب طرح تردیدهایی درباره آن و نیز منشأ برخی مناقشات شد که در گفت‌وگوهای افلاطون ثبت نشده اما ارسطو^{۱۹} (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) آنها را مطرح کرده است. مباحث اخیر پرتویی بر آراء افلاطون می‌افکند.^{۲۰}

افلاطون در رأس نظریه وجود، اعداد مثالی دهگانه^{۲۱} را قرار می‌دهد که مبین تأثیر فیثاغوریان بر اوست. این اعداد با واحد شروع شده و به دنبال آن دوگانگی نامحدودی که مبدأ کثرت است آغاز می‌شود و در پایان به عدد ده مثالی منتهی می‌شوند. افلاطون این اعداد را مُثُل عالی یا مثالی که در جمهوری از آن سخن گفته دانسته که همه آنها در بالاترین مرتبه تجریدند. براساس گزارشی که ارسطو^{۲۲} نقل کرده، افلاطون جسم و بعد آن را مثالی می‌داند. بنابراین مُثُل در رتبه‌ای متعالی در طور ماورای محسوسات یعنی در مرتبه مُثُل متوسطه ریاضی قرار دارند.^{۲۳} واسطه‌های ریاضی اساس تقارب و مشارکت عالم معقول و محسوس اند.^{۲۴} در عرفان عقلی نیز

از مقام عالم مثال سخن گفته شده است. به نظر افلاطون این عالم، جواهر مختلف و متمایز دارد.^{۲۵} و گزارش و تفسیر آنها به عالم اشباح (= عالم ظلمت / محسوسات) منتهی می‌شود. اجتناب از آنچه افلاطون تمایز میان معقول و محسوس نامیده، منشاء طرح نظریه «صدور»^{۲۶} نزد فلوپتین شد. اما گزارش و تفسیر نظریه افلاطون در اندیشه فلوپتین متوقف نماند و فلاسفه متأخر حوزه فلسفی اسکندریه مخصوصاً امبلیخوس^{۲۷} که تأثیر عظیمی بر اندیشه فلسفی در عهد اسلامی داشت به شکل دیگری در تلفیق و تداوم آن سهیم بودند.

ابن سینا و مثل افلاطونی

ابن سینا در شفاء^{۲۸} تلخیصی از آراء افلاطون کرد که تاکنون از آن غفلت شده است. او در مقاله هفتم از الهیات شفاء آراء افلاطون را به نقل از مابعد الطبیعة ارسطو نقل کرده و از نقد ارسطو به آراء افلاطون انتقاد کرده است. ابن سینا در ادامه از مفارقات و تعداد آنها و نیز از واسطه‌های ریاضی میان صور و محسوسات سخن می‌گوید.^{۲۹} آنچه موجب تأکید در شناخت آراء افلاطون می‌شود سخن مؤلف رساله فی المثل المعلقة است. به گزارش این رساله افلاطون دو رأی دارد که در یک رأی تنها از مثل محسوسات و در دیگری به‌طور مشترک از مثل محسوسات و ریاضیات بحث کرده است.^{۳۰} گزارش اخیر و سخن ابن سینا در شفا اثبات می‌کند که آشنایی اشراقیان با اندیشه افلاطون مسبوق به انتقال متون ارسطویی به عالم اسلام است. در آن متون از پیوند میان نظریه مشائی عقول دهگانه فائض شده از واحد و غایتی که به سیر ریاضی^{۳۱} نظریه مثل افلاطونی می‌انجامد سخن گفته شده است. از نمونه‌های این تأثیر، سخن ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) در تعلیقه علی کتاب الشفاء است که در آنجا به بحث از پیوند عقول و مثل افلاطونی پرداخته است.^{۳۲} پیش از او نیز ابن سینا در نجات گفته بود که افلاطون عقل را مثال کلی نوع می‌داند^{۳۳} که حقیقت این نظر پس از بررسی نقد ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۴۷ق) به نظریه صدور نزد مشائیان آشکار می‌شود. او از سبب حصر عقول در عدد ده پرسش کرده زیرا از منشاء تاریخی آن آگاه نیست. او با طرد اندیشه صدور نزولی، قصد داشته تا با احیاء اندیشه افلاطونی آن را از شوائبی که در خلال سیر تاریخی با آن آمیخته گردیده پاک کند، اگرچه در این میان آراء افلاطون را با یکدیگر می‌آمیزد.

پس از ابوالبرکات بغدادی نخستین کسی که با مبانی اندیشه افلاطون، حکمت مشاء را نقد کرد شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. او علیرغم انتقاد^{۳۴} از افلاطون، طریق تفکر او را احیاء کرد. کتاب المعبر فی الحکمة ابوالبرکات بغدادی که نقد آشکاری را در تاریخ فلسفه اسلامی مطرح کرد، سرشار از اصطلاحاتی اشراقی همانند فقه الانوار است به گونه‌ای که اشراقیان به آن فائلند. این اصطلاحات در مشکاة الانوار منسوب به غزالی (۴۰۵-۵۰۵ق) و یا اثولوجیا منسوب به ارسطو و رسالة فی الملائكة و نمط‌های آخر اشارات و تنبیهات ابن سینا نیز دیده می‌شود.^{۳۵} در اینجا لازم است تا کمی مبسوط‌تر به اندیشه سهروردی بپردازیم.

مقایسه حکمت مشاء و اشراق

با بررسی کوتاه تاریخ اندیشه افلاطونی، آمیختگی آن با حکمت مشائی اسلام معلوم می‌شود. نظام فلسفی مسلمانان امتزاجی از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و فلوطین و دیگران است. نقد ابوالبرکات بغدادی، تفکر افلاطونی نهفته در اندیشه فلسفی در اسلام را از امتزاج با فکر مشائی پیراسته کرد و این کوشش دستمایه اقبال اشراقیان به اندیشه‌های افلاطون شد. با این همه، حاصل تلاش ابوالبرکات قابل توجه است زیرا گسست از اندیشه مشاء که در تفکر فلسفی مسلمانان رسوخ یافته بود حتی با نقد سهمگین غزالی، امری چندان سهل و آسان نبود. پس عجیب نیست که سهروردی از مراغه^{۳۶} با تعلیم نزد مجدالدین جیلی کوشش‌های فلسفی خود را از حکمت مشاء آغاز کرد. عوامل بسیاری در تعالی و تکوین اندیشه فلسفی او دخالت داشت که موجب رویکرد وی به حکمت اشراق شد. برای مثال، کشف و شهود از عوامل تعالی‌بخش اندیشه در حکمت سهروردی است. وی بعدها حکمت مشاء و اشراق را با یکدیگر سازگار کرد و این از مهم‌ترین دلایل بر عدم بکارگیری منبع «ایران» در حکمت اشراق است. به‌هرحال او نوشته‌های آثار^{۳۷} خود را به تاسی از حکمت مشاء نوشت در حالی که این حکمت را بی‌نیاز از ذوق اشراق نمی‌داند. جلال‌الدین دوانی (متوفی ۹۰۸ق) می‌گوید: «سهروردی از حکمت مشاء دفاع می‌کرد تا این که برهان پروردگار، او را به افقی دیگر رهنمون کرد».^{۳۸} سخن دوانی مؤید این معناست که حکمت بحثی مشائی نیز به فقه‌الانوار باز می‌گردد. تثبیت ارتباط میان حکمت ذوقی و بحثی به‌طور خاص برآمده از اندیشه‌های سهروردی و محیی‌الدین بن عربی است. البته تلاقی این دو حکمت بدون تمایلات افلاطونی در حکمت مشاء یا عناصری ذوقی همانند فیض و صدور که مشائیان برای عقل فعال قایلند، کامل نمی‌شود.^{۳۹} جلال‌الدین دوانی در قرابت میان عقل فعال مشائی و ارباب انواع اشراقی می‌گوید: «منظور سهروردی از رب النوع انسانی همان عقل فعال مشائیان است.» سهروردی در موارد بسیاری با آراء مشائیان به تسامح رفتار کرده است. برای نمونه در هیاکل‌النور عقل فعال را «پدر» و «رب طلسم نوع انسانی» و «مفیض و مکمل کمالات علمی و عملی نفوس» دانسته درحالی که حکماء، روح‌القدس را عقل فعال^{۴۰} نامیده‌اند. از عبارتی در مطارحات^{۴۱} برمی‌آید که نظریه عقل فعال مشائیان منسوخ شده و نظریه ارباب انواع اشراقیان جایگزین آن شده است. قصاب‌باشی در این باره می‌گوید: «جواهر مجرد نخستین، همان عقول دهگانه طولی^{۴۲} یا انواع مجرد عالی‌اند که اشراقیان و در رأس آنها سهروردی قائل به آن بوده و درواقع جایگزین اشراقی مُثُل افلاطونی و عقول دهگانه مشائی هستند. اضافه کردن «طولی» به عقول دهگانه و انوار مجرد، صفت اشراقی قواهر عالی مجرد و مبین فهم اشراقیان از تطابق آنهاست». سهروردی به نقد ابوالبرکات متمایل است و بحث از تحدید عقول یا انوار مجرد را با استناد به آیه ۱۰۹ سورة کهف «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِثَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» بیهوده می‌داند.

مبانی اشراقی نو، استمرار موج متلاطم افلاطونی

تمایلات افلاطونی و تفسیر اشراقی هستی با نقد ابوالبرکات از نظریه عقول دهگانه مشاء آغاز شد. حاصل این نقد عبارت است از: ۱. حکمت مشائی مسلمانان آمیزه‌ای از اندیشه‌های افلاطونی با منابع دیگر است. البته قرائت آنها از افلاطون براساس گزارش‌های ارسطو در متافیزیک است. مشائیان مسلمان بعدها برخی از عناصر فکری نوافلاطونیان را از این صورت تفلیقی خارج کردند. ۲. حکیمان مسلمان شناخت کاملی از منشأ تاریخی نظریه عقول دهگانه نداشته و این سبب شد که در شمارش آنها اشتباه کنند. نیز توجه نکردند که نظریه عقول، ریشه در ریاضیات افلاطون دارد که این رأی بعدها وارد حوزه فلسفی اسکندریه و سپس به فلسفه اسلامی منتقل شد. ۳. نقد ابوالبرکات بغدادی موجب احیاء اندیشه افلاطون شد. ابوالبرکات به شدت از نظریه فیض و صدور مشائی و مبانی ریاضی مُثُل انتقاد می‌کند. با این مقدمات راه سهروردی برای طرح نظریه اشراق هموار شد. ۴۳. سهروردی با گذر از مبادی اولیه ابوالبرکات، دیدگاه‌های مختلف افلاطون را با یکدیگر جمع کرد. کاری که برخی پیروان اشراقی او در صدد نقد آن برآمدند. زیرا آنها عقول یا انوار طولی را به عقول دهگانه مشائیان بازمی‌گرداندند. آنها همچنین از سهروردی انتقاد کردند چون او را در طرح آراء افلاطون موفق ندانستند. ۴۴. ملاصدرا که از اشراقیان متأخر است می‌گوید: «سخنان سهروردی در نهایت نیکی و لطافت است اما از آنها فهمیده نمی‌شود که انوار عقلی از اصنام حسی است. نیز معلوم نمی‌شود که فردی از افراد نوع مجرد بوده و بقیه آنها مادی‌اند بلکه این انوار، مثال نوع مادی بوده و مثال فرد نیستند». ۴۵. اشراق، متجدد و مستمر بوده و خارج از زمان در لمعان است. سهروردی در حکمة الاشراق می‌گوید: «تجربه صوفیانه و حکمت بحثی، حجاب‌های انوار قاهره و مدبر عوالم سماوی و ارضی و مُثُل معلقه ظلمانی و مستنیر را از میان برمی‌دارد». ۴۶. انوار قاهر طولی در عالی‌ترین مرتبه تجریدند و او آنها را «عالم امهات» یا «قوهر اعلی» می‌نامد که به اجسام، خواه به تدبیر و یا تعلق، وابسته نیستند. ۴۷. انوار قاهر عالی همان مُثُل افلاطونی هستند. انوار قاهر ابتدا ده نور بوده و سپس متکثر می‌شوند و بنابر سخن ابوالبرکات بغدادی حصر عددی ندارند. انوار عرضی قاهر، همان ارباب اصنام نوعی افلاطون است که ضمن اشتغال بر عالم مُثُل معلقه با اشعه انوار شهودی کامل می‌شوند. ۴۸. نیز انوار عرضی از انواع ارضی و سماوی است که با پرتوهای اشراقی کمال می‌یابد. بدون شک وجودشناسی انوار عرضی، منطبق یا مشابه با مُثُل نوری افلاطون و شاید از این‌روست که جلال‌الدین دوانی می‌گوید: «عالم نور همان مُثُل افلاطونی بوده و ارباب انواع همان مُثُل هستند». ۴۹. تمایز انوار طولی و عرضی به مرتبه وجودشناسی آنها بازمی‌گردد زیرا انوار طولی، برآمده از اعداد و مثل افلاطونی هستند و به تدبیر محسوسات علاقه ندارند. اما انوار عرضی، ارباب اصنام نوعی‌اند که اجسام را تدبیر کرده و پیوند مشترکی میان آنها هست. سهروردی در تلویحات در اثبات تقارب مُثُل طولی و عرضی و این که ذوات آنها طبیعت واحدی داشته و اختلاف آنها تنها از جهت شدت نورانیت است می‌گوید: «به نظر حکما موجودات، شبیح

عالم اعلی هستند و اشباح، اصنام حقایق اصلی، یعنی عقول مجرد مفارق یا مُثُل هستند.^{۵۰} از این سخن دو امر آشکار می‌شود، ابتدا این که سهروردی در بحث از عقول مجرد یا حقایق، تمایزی میان انواع طولی و عرضی قائل نیست و همه آنها را مُثُل افلاطونی نامیده، دوم این که او به تفکیک انوار مجرد و به عقول قائل نیست لذا به آسانی از اصطلاحی به اصطلاح دیگر منتقل می‌شود و گویی که هر دو به یک مضمون دلالت می‌کنند. تمام سعی اشراقیان ناظر به کشف مضمون‌های افلاطونی حکمت مشاء است. سهروردی در بحث از حکمت، نور افلاطون را از منابع خود دانسته و می‌گوید انوار مدبر، همان انوار اسپهبدیه انسانی یا سماوی است که از ارباب اصنام نوعیه صادر شده و مدبر محسوسات‌اند این سخن وی مسبوق به تصور نفس کلی نزد افلاطون بوده که در اَقنوم سوم فلوطین یعنی نفس نیز مطرح شده است.

مُثُل معلقه

در بررسی مراتب نزولی نور، پیش از نیل به عالم ظلمت (= محسوس) با مُثُل معلقه^{۵۱} (= عالم اشباح مجرد میان معقول و محسوس) مواجه می‌شویم که عالم خیال و آینه‌ای است که ضمن انعکاس صور در آن شامل مُثُل افراد^{۵۲} دارای طبیعت بوده و نیز غیر مفارق از ماده هستند. درحقیقت، عالم مثال جامع صفات معقول و محسوس بوده و مُثُل نوری طبیعت معقول دارند. سهروردی می‌گوید: «صور معلقه، متفاوت با مُثُل افلاطونی است زیرا مُثُل، ثابت‌اند درحالی که برخی از صور معلقه، برای اهل سعادت نورانی بوده و برای اهل شقاوت ظلمانی هستند.»^{۵۳}

نزد اشراقیان، ادراک حسی و عقلی، توسط تجرید یا تعقل صور، به گونه‌ای که مشائیان معتقدند تحقق نمی‌یابد بلکه از طریق اشراق حضوری کامل می‌شود و قوای نفس همانند آینه‌ای است که صور عالم خیال یا مُثُل معلقه در آن نقش می‌بندند.^{۵۴} این عالم علاوه بر مقام معنوی، دارای معرفت‌شناسی مرتبط با اندیشه اشراق است. عالم مثل معلقه، محل متوسطان از اهل سعادت و زاهدانی است که همت آنها قاصر از وصول به ملکوت اعلی است. اما نفوس متأله از این عالم گذر می‌کند. همچنین مُثُل معلقه، عالم معجزات است و به وسیله آن وعده‌های نبوت و وحی، مانند بعث و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ محقق می‌شود.^{۵۵} سهروردی می‌گوید: «متأله‌ان به عالم مُثُل معلقه که برخی از برازخ عالی مظهر آن بوده ارتقاء یافته و قادر به ایجاد مُثُل هستند از این رو طعام و صور و صداها و دنواز و هرچه را میل دارند ایجاد می‌کنند.»^{۵۶} در مطارحات می‌گوید: «اهل تجرید قادر بر ایجاد صوری هستند که به آنها رغبت دارند و در این حالت در مقام «کن» (یاسین، ۸۲) هستند درحالی که قدرت حکیمان بر خلق و ایجاد، درحد فاصل عالم خیال و وهم است.»^{۵۷} از این توجه آشکار می‌شود که چگونه طریق تفکر اشراقی درنهایت به محیی‌الدین بن عربی می‌رسد. اینک این حقیقت که نیل به عالم مثل معلقه با سلوک عقلی و شهودی در حکمت و عرفان میسر می‌گردد، معلوم می‌شود. در عرفان، سالک در سیر صعودی به تدریج به نورالانوار واصل می‌شود زیرا یکباره نمی‌تواند از عالم اشباح و

محسوسات به عالم نور عقل محض ارتقاء یابد پس ناگزیر باید مرحله‌ای میانی که جامع معقول و محسوس است، وجود داشته باشد تا براساس آن سلوک به‌طور تدریجی و بدون طفره و توقف کامل گردد. توان سیر سالکان متفاوت است. برخی پیشتاز و شتابان، عالم مثل معلقه را طی کرده و به عالم نور و عقل می‌روند و برخی از نیل به آنجا بازمانده و در عالم مثال متوقف می‌مانند. اما حکیمان کامل به بالاترین مرتبه رسیده و از مرتبه ملائکه هم گذر می‌کنند. عالم مثال از حیث وجودی، شبیه متوسطات ریاضی افلاطون است. ریاضیات میان معقول و محسوس جمع می‌کند و صلاحیت دارد که واسط میان آن دو باشد. لذا طریق تفکر افلاطون، سیر تجربه‌ای معنوی است که تمنای عروج به خیر ذاتی به عالم مثال دارد. پیرو افلاطون و سالک اشراقی از عالم مثال که جامع صفات محسوس و معقول بوده گذر می‌کند. معه‌ذا مراتب وجودی و معنوی اشراقیان هم شبیه مراتب صعودی افلاطونی است و معنویت مبتنی بر ذوق دارد.

نتیجه

اندیشه اشراقی سهروردی موجب احیاء و استمرار تفکر افلاطون شد. این اندیشه عناصر نخستین خود را از طریق نقد ابوالبرکات به حکمت مشاء به‌دست آورده بود. اشراق^{۵۸} سهروردی جغرافیایی نبوده و گستره‌ای است که افلاطون و فیثاغورس (۴۹۵-۵۷۰ ق.م) در شجره معنوی آن گنجانده شده‌اند. این‌که ملاصدرا اشراقیان را افلاطونی و رواقی دانسته در این بستر قابل معناست. سهروردی می‌گوید طریق او به‌طور مساوی به غرب و شرق یعنی یونان و ایران بازمی‌گردد. لذا پیروان او را حافظان جانب غربی و شرقی نامیده‌اند. یعنی نزد ایشان خمیره‌ای از ایران باستان و یونان هست که مطابق با یکدیگرند. شارح حکمة الاشراق می‌گوید که شیخ اشراق هنگامی که دریافت تفکر او با طریق ایران باستان هماهنگ است آن را همراه با اکمال پذیرفت.^{۵۹} سهروردی با حکمت مشاء آغاز کرد تا این که خداوند حکمتی ذوقی را بر او الهام کرد و دریافت که این حکمت شبیه حکمت ایران باستان است. مراحل تطور اندیشه شیخ اشراق با اتصال به منبع ایرانی کامل شد. او می‌گوید حکمت بحثی به اندیشه مشائی یونان بازمی‌گردد و حکمت ذوقی، موافق با حکمت ایران باستان است.

از آنچه گذشت ضعف ادعای افرادی همانند شهرزوری که افلاطون را متأثر از ایران دانسته مشخص می‌شود. این سخن که ایرانیان در افلاطون تأثیر کرده‌اند از احتمالات مقبول است و این درحالی است که از تأثیر فکر یونانی بر فکر ایرانی پس از کوچ فلاسفه یونانی متأخر به شمال عراق کنونی اطلاعی نداریم. اما میراث فلسفی یونان که بیشترین سهم را در شکل‌گیری طریق تفکر سهروردی داشت توسط ترجمه یونانی یا سریانی به اندیشه‌های فلسفی مسلمانان منتقل شد که حاصل فلسفی این انتقال در حکمت مشاء آشکار شد لذا نمی‌توان پذیرفت که تنها حکمت ایران باستان در این شکوفایی مؤثر بوده است.

بنابراین اندیشه فلسفه اسلامی استمرار فلسفه یونانی متأخر است و علیرغم رواج برخی

مصطلحات فلسفی ایرانی در آن، محتوای فکر فلسفی آن از دایره فکر یونانی خارج نمی‌شود. ظلمت، نقیض منطقی نور بوده و نزد سهروردی امری ثبوتی نیست. همچنین میان اهریمن و اهورا مزدا، میان الهه نور و الهه تاریکی، الهه خیر و الهه شر همانندی نمی‌یابد. از این جهت «قهر» یا سیطره نور متضمن شر یا ظلمت نیست. پس ظلمت نزد اشراقیان به معنای ازمیان رفتن نور است. سهروردی این سخن مشائیان را که اجسام یا همان موجودات ظلمانی، از نور اقرب صادر می‌شوند نقد کرده است. وی با این سخن به طور قاطع وجود اهریمن را از ابتدای خلقت رد می‌کند. از جهت دیگر چگونه ممکن است دوگانه‌پرستی ایرانی را در طریق اشراق داخل کرد درحالی که مشتمل بر اندیشه اسماعیلی است، یعنی تکرار وجود اهریمن از آنچه با تمایلات معنوی با طریقی که مبدأ ترقی روح گرفته تعارض دارد. نیز ملاحظه کردیم که دوگانه‌پرستی ایرانی وضع موقت دارد و در اشراق که در نهایت با نظریه وحدت وجود محیی‌الدین بن عربی و پیروان او تلاقی می‌یابد، متمایل است. به هر حال طریق عرفانی، مستلزم آمیختگی عالم ظلمت با مرتبه‌ای است که آن را علو می‌بخشد، یعنی عالم مثال تا از این‌رو نیل سالکان به عالم عقول میسر گردد. با مکاشفات عالم اعلی، صوری نورانی واحد ظاهر شده که مجالی برای وجود ظلمانی نمی‌گذارد. لذا سالک ربانی مطمئن می‌شود که آنچه بر او از حقایق عوالم محسوس و معلقه وارد می‌شود متفاوت با وهم و خیال است. بنابراین اساس طریق اشراقی با تجربه معنوی منطبق می‌گردد.

افلاطون و سهروردی در آمیختگی طریق تفکر و سیر معنوی اتفاق نظر دارند. اصل ایرانی این طریق همان اشتیاق به وطن اصلی است. نظریه امامت جهانی سهروردی و وحدت نسبت معنوی و انتساب حکماء متأله در شجره معنوی او خواه از یونان یا ایران و یا بابل و مصر و یا از هند و چین باشد، قول به دو منشأ یا یک منشأ را برای حکمت ذوقی او از میان می‌برد و این از سوی دیگر دلیلی بر ضعف قول به انحصار منبع ایران در اندیشه سهروردی است. هرچه وجه نظر را در اصل ایرانی طریق اشراق تغییر دهیم با دلیل‌های زیادی بر عدم صحت آن مواجه می‌شویم. البته ناگفته نماند که اندیشه ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) و سهروردی در ایران نضج یافته و پس از این که ایران مرکز حرکت عقلی در اسلام شد بر پیروان هر دو طریق است که در مقابل تأثیرهای آشکار آن سر تعظیم فرود آوردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله ترجمه نوشته‌ای است با عنوان: «الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية» تألیف محمدعلی ابرویان در الکتاب الذکری شیخ الاشراق شهاب‌الدین السهروردی (فی الذکری المثوبة الثامنة)، اشرف علیه و قدم له ابراهیم مذکور، مصر ۱۳۹۴ق، ص ۶۱-۳۷.
۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۲۱-۱۸.

3. Henri Corbin, *Oeuvres philosophiques, et mystiques, de Shihab al Dine Yahya al Suhrawardi*, vol. 1, Istanbul, vol. II, Paris - Tehran, vol. III, Paris.

۴. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۱۰، ۱۲، ۱۵۶، ۱۵۷. سهروردی تقریباً در بیشتر آثار خود در انتساب خویش به حکیمان فرس تصریح کرده است.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱: المطارحات، ص ۵۰۲.

۶. بهمین (= نور اقرب - صادر اول - عقل کلی) خرداد (= رب صنم آب، مثال آب) اسفهد (= نفس ناطقه) مرداد (= رب صنم درختان - مثال درختان) اردیبهشت (= رب صنم آتش - مثال آتش) اسفهرامد (= رب صنم زمین - مثال زمین).

۷. اصول الفلسفة الاشراقية، ص ۱۰۵-۱۰۸.

۸. [عبارت سهروردی چنین است: «.. فالحکیم المتوغل فی التأله عديم البحث و هو خليفة الله ولا يخلو الارض عن متوغل فی التأله ابدأ ولا رياسة فی ارض الله للباحث المتوغل فی البحث الذی لم يتوغل فی البحث الذی لم يتوغل فی التأله. فان المتوغل فی التأله لا يخلو العالم عنه و هو احق من الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقى» - م]

۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱: التلویحات اللوحية والعريشة، ص ۱۱۳-۱۱۴: «و ثم مقام آخر فی الفنا و هو الفنا فی الخلعة و هو اقرب الحالات الی الموت و ربما سماه بعض الصوفية «مقام الخلعة» و اشار الیه افلاطون».

10. Festugiere (R.P.), *La révélation d' Hermes Trismégiste, Paris t. I en 1944, t. II en 1949.*

نیز نگاه کنید به مقاله آلفرد فون زیگل «هرمس» و نیز رساله «قیس الفایس فی تدبیر هرمس الهرامس» در ابن که هرمس همان اخنوخ مصری است و همان ادريس نبی است:

Alfred von Siegel. *Der Islam*. p. 292.

نیز نگاه کنید به فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، تحقیق ابوالعلا عفیفی، ج ۲، ص ۴۴-۴۵، طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعه چاپ مصر، ج ۱، ص ۱۶.

۱۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۱ به بعد.

۱۲. همان، ص ۱۳.

۱۳. برای اطلاع بیشتر درباره دوگانه پرستی در ایران نگاه کنید به:

Casartelli, *Iranian Dualism in E.R. and E.*, vol. 5, p. 111-123; Sykes, *Hist. Of Persia*, p. 436.

14. Iqbal (Moh.) *Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908, p. 120.

۱۵. علاوه بر آنچه از آثار سهروردی نقل شده نیز نگاه کنید به:

Suhrawardi, *Fondateur de la doctrine illuminative*, Paris, 1939; *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Téhéran, 1946.

۱۶. صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، ج ۵، ص ۲۰۶.

۱۷. محمدعلی ابوریان، تاریخ الفکر الفلسفی عندیونان، ج ۲، ص ۳۳۹.

۱۸. همان، ج ۲، ص ۲۲۳.

19. Robin (L.), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Jackson, *Later Theory of Ideas, Journal of philosophy*, London, 1882 (10), p. 253. ss.

۲۰. گفت وگو فیلیبوس نقطه اتصال گفت وگوهای مدون و آراء شفاهی افلاطون است. نگاه کنید به:

Schule, *L'oeuvre de Platon*, éd. Hachette, Paris, 1954, p. 201: "L'exposé d'Aristotle est

le prolongement du Philébe".

21. Robin, la théorie Platonicienne... p. 586.

۲۲. نگاه کنید به: ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب م فصل ۸، فقره ۱۰۸۴، ۱۰۸۵.

۲۳. ارسطو آن را Las Mathematica نامید. مابعدالطبیعه کتاب ا، فصل ۶، فقره ۹۷۷ ب.

24. Robin, La théorie... p. 454.

۲۵. ارسطو می‌گوید: افلاطون موجودات ریاضی را در رتبه وسط میان محسوسات و اعداد مثالی قرار داده است. مابعدالطبیعه، کتاب ا، فقره ۹۸۹ ب.

26. Robin, op. cit., p. 592.

"II s'agit en somme d'un effort pour concevoir et hiérarchiser de grands types d'organisation des modèles d'arrangements, tempérant par l'intervention d'une part d'ordre et d'unité, l'instable confusion du multiple, ordre à base métaphysique qui se développe en un monde dimensionnel avant que l'imitation s'en dégrade dans le sensible, par une sorte de descente dans le concert qui annonce, comme l'a note Léon Robin, l'idée néoplatonienne d'une procession de l'être". Schule, op. cit., p. 207.

۲۷. تاریخ‌الفکر الفلسفی عندیونان، ج ۲، ص ۳۴۰، تأثیر آشکار فرقه قبایله یهودی را در طریق او ملاحظه کردیم. تعالیم آنها را در دو کتاب تکوین و انوار می‌یابیم. کتاب اخیر مملو از آرای شبه اتولوجیا و مشکات الانوار و منابع اشراقیان است نگاه کنید به:

Munk, *Systeme de la Kappale*, Paris, 1942, Serouya, La Kappale (Giasset, Paris).

۲۸. ابن سینا، الشفا، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۳، ج ۲، مقاله ۷، فصل ۲، ۳، ص ۵۶۷-۵۵۶. این مواضع از شفا خلاصه دو فصل ششم و نهم از کتاب (I) مابعدالطبیعه ارسطو است.

۲۹. الشفا، ص ۵۵۷. از واسطه‌های بدون امتداد ریاضی به واسطه میان صور و محسوسات تعبیر می‌شود. این مطلب به مابعدالطبیعه ارسطو فقره ۹۸۷ ب نزدیک است.

۳۰. رسالة فی المثل العقلیة الافلاطونیة، ص ۱۸-۷.

۳۱. همان، ص ۸-۷.

۳۲. نظریه اعداد مثالی در تاسوعات فلوطین مطرح شده است. نگاه کنید به التاسوعات، ت ۶، مقاله ۶، فقره ۵، ترجمه امیل بریه. فلوطین در آنجا می‌گوید: اعداد و مثل، همان عقل است. اینجا به خودی خود یازده تا است. مثل نیز اعدادند زیرا هریک از آنها از واحد و ثانی صادر می‌شوند.

۳۳. النجاة، ص ۶۱۸.

۳۴. المشارع والمطارحات، فقره ۱۷۱، ۱۷۲، ص ۴۳۵ و پس از آن.

۳۵. اصول الفلسفة الاشراقیة، ابوریان، اصول الفلسفة الاشراقیة، ص ۸۶-۱۱۹.

۳۶. همان، ص ۱۹ به بعد.

۳۷. اصول الفلسفة الاشراقیة، ص ۶۰.

۳۸. شرح هیاکل النور، نسخه خطی، برگ ۲۲۵.

۳۹. همان، برگ ۲۰۳.

۴۰. هیاکل النور، تصحیح ابوریان، قاهره، ۱۹۵۷ م، ص ۶۵.

۴۱. المشارع والمطارحات، ص ۴۵۳-۴۶۴، مشرع پنجم - ف ۹ «بنابر نظر متقدمان، رب النوع توجهی به نوع دارد اما

توجه به گونه‌ای نیست که وابسته به بدن یک شخص یا یک نوع گردد، بلکه نوع بذاته است. پس نزد آنها عقول در سلسله طولیه‌ای که اصول است به امهات و به دوگانه‌هایی که آنها ارباب انواع هستند، تقسیم می‌شوند و چه بسا

- رب هر نوع به اسم آن نوع نامیده شده است. همچنین نگاه کنید به مشرع ششم، فصل هشتم از مطارحات: عقول فیاض به ترتیب طولی ظهور می‌یابند و جایگزین امهات می‌شوند.»
۴۲. المثل العقلية الافلاطونية، ص ۱۵۰.
۴۳. المعتبر فی الحکمۃ، ص ۳.
۴۴. فی المثل العقلية الافلاطونی، ص ۱۵۵.
۴۵. اسفار، ج ۲، ص ۶۰.
۴۶. حکمة الاشراق، فقره ۲۴۷.
۴۷. همان، فقرات ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۸۳، المطارحات، ص ۴۶۳.
۴۸. همان، فقره ۱۵۳.
۴۹. شرح هیاکل النور، نسخه خطی، برگ ۱۸.
۵۰. التلویحات، فقره ۷۵.
۵۱. حکمة الاشراق، فقره ۲۴۴-۲۴۷.
۵۲. المطارحات، ص ۴۶۳.
۵۳. حکمة الاشراق، فقره ۲۴۶.
۵۴. همان، فقره ۲۲۱، ۲۲۵.
۵۵. المطارحات، فقره ۲۱۵؛ اللمحات، ص ۱۳۳؛ شرح هیاکل النور، ورقه ۲۴۴؛ رساله فی اعتقادالحکماء، ص ۲۶۳.
۵۶. حکمة الاشراق، فقره ۲۴۴.
۵۷. المطارحات، فقره ۲۴۴.
۵۸. اصول الفلسفه الاشراقیه، مدلول اشراق، ص ۷۱ و مابعد آن.
۵۹. شرح حکمة الاشراق (چاپ کوربن، ص ۳۰۲: «والمصنف لما ظفر باطراف منها، ورأها موافقة للامور الكشفية الشهودية، استحسنها وكملها»).

تقلیل کارکردی؟*

حسین شیخ‌رضایی

تقلیل کارکردی (Functional Reduction) یکی از آخرین الگوهای پیشنهادشده برای تقلیل است. طرفداران آن برآنند که این الگو توان حل مشکلات الگوهای پیشین همچون الگوی نیگل و یا تقلیل به وسیله جملات بیان‌کننده این همانی را دارد. علاوه بر آن که از مزایای دیگری مانند یکپارچه‌سازی مقولات پیش‌بینی، توضیح و توضیح تقلیلی نیز برخوردار است و لذا می‌تواند در تعریف ویژگی‌های نوظهور (Emergent Properties) هم به کار رود.

پس از دفاع از چند الگوی دیگر تقلیل در دهه‌های پیش، اکنون کیم (Kim) یکی از فیلسوفان طرفدار این الگو و احتمالاً مشهورترین آنها است. در این نوشته پس از گزارش کوتاهی از نظر کیم در این باب و تفکیک دو تعریف او از تقلیل‌پذیری، با توسل به ویژگی‌های تمایلی (Dispositional Properties) به نقد تعریف نخست خواهیم پرداخت. هدف آن است که نشان داده شود اگر ما به درستی بخواهیم الگوی خود را برای تحت پوشش قراردادن ویژگی‌های تمایلی به عنوان ویژگی‌های غیر نوظهور گسترش دهیم، آنگاه این الگو توانایی خود را در تمایز نهادن میان ویژگی‌های قابل تقلیل و نوظهور از دست می‌دهد. در بخش بعد به این نکته پرداخته خواهد شد که اگر ما (همچون کیم در مثال‌هایش) بخواهیم مفاهیم قابل تحقق چندگانه خود را کارکردی کنیم چه رخ خواهد داد. استدلال خواهیم کرد که این نوع از کارکردی کردن نمی‌تواند به راحتی در الگوی کیم جای گیرد و برای تعریف دوم او از تقلیل‌پذیری مشکلاتی ایجاد خواهد کرد. نهایتاً، این نوشتار را با بررسی این نکته که چگونه عدم کفایت دو تعریف مذکور می‌تواند بر یک استراتژی کلی در فلسفه ذهن تأثیر بگذارد به پایان خواهیم برد.

۱. تقلیل کارکردی

به عنوان قاعده‌ای عمومی کیم رابطه سوپر ونینس کل - جزء (Mereological)

(Supervenience) را می‌پذیرد^۱ که طبق آن «تمام ویژگی‌های یک سیستم فیزیکی دارای رابطه سوپر و نیینس با کل ویژگی ریز - ساختاری آن سیستم است و یا توسط آن متعین می‌شود.» ([۴]، ص ۷) منظور از ویژگی ریز - ساختاری (Microstructural Property) نیز بنابر نظر کیم «ریز - مؤلفه‌های پایه سیستم، ویژگی‌های ذاتی آنها و روابطی است که آنها را به صورت یک سیستم واحد و دارای پایداری و به عنوان یک جوهر ساختار داده است.» (ص ۷)

اکنون سؤال آن است که اگر همه ویژگی‌های یک سیستم (اعم از نوظهور و قابل تقلیل) دارای رابطه سوپر و نیینس با ویژگی ریز - ساختاری آن‌اند، چگونه می‌توان ویژگی‌های نوظهور را از ویژگی‌های قابل تقلیل مجزا کرد. از نظر کیم کلید اصلی در اینجا مفهوم «پیش‌بینی پذیری» است. ویژگی‌های نوظهور را می‌توان به وسیله پیش‌بینی‌پذیری آنها از ویژگی‌های قابل تقلیل مجزا کرد: «... ویژگی‌های منتج (Resultant) [قابل تقلیل] آنها می‌اند که از روی کل ویژگی ریز - ساختاری سیستم قابل پیش‌بینی باشند، حال آن‌که ویژگی‌های نوظهور آنها می‌اند که به این نحو قابل پیش‌بینی نیستند.» (صص ۷-۸)

می‌توان دو نوع پیش‌بینی‌پذیری را تصور کرد: نظری (Theoretical) و استقرایی (Inductive). ویژگی‌های نوظهور به صورت استقرایی قابل پیش‌بینی‌اند. این به آن معنا است که اگر ما مشاهدات کافی و صحیحی داشته باشیم که سیستم‌هایی با ویژگی ریز - ساختاری M دارای ویژگی نوظهور E هستند، آنگاه می‌توان (استقراءً) پیش‌بینی کرد که اگر این سیستم خاص در زمان t دارای M است، آنگاه در زمان t، ویژگی E نیز ظهور خواهد کرد. اما علی‌رغم این، ویژگی‌های نوظهور به صورت نظری قابل پیش‌بینی نیستند. کیم این نکته را چنین بیان می‌کند: «ممکن است که ما هر آنچه را که می‌توان در مورد M دانست بدانیم (به خصوص ویژگی‌ها و روابط میان عناصر سازنده M و قوانینی که آنها را هدایت می‌کنند) اما این معرفت برای پیش‌بینی E کافی نیست» (ص ۸). بنابراین تعریف، اگر ما نتوانیم E را از روی معرفت کامل به M در سطح پایه پیش‌بینی کنیم، آنگاه E یک ویژگی نوظهور خواهد بود. از آنجا که هر ویژگی منحصرأ یا قابل تقلیل و یا نوظهور است (نسبت به یک سطح پایه مفروض)، در نتیجه می‌توان ملاک بالا را معکوس کرد و به تعریف عمومی ویژگی قابل تقلیل رسید:

تعریف عمومی ویژگی‌های قابل تقلیل (ت.ع): ویژگی E قابل تقلیل است اگر و فقط اگر دانستن هرآن چه که می‌توان در مورد ویژگی ریز - ساختاری M در سطح پایه دانست (مانند قوانینی که هویت سازنده M را هدایت می‌کنند و ویژگی‌ها و روابط میان عناصر سازنده M) برای پیش‌بینی E کافی باشد.^۲

پس از این تعریف عمومی، کیم با ارائه دو مثال می‌کوشد تا کارایی این ملاک را نشان دهد. بنابر اولین مثال، اگر مفهوم E کاملاً خارج از قلمرو مفاهیمی باشد که نظریه ما در مورد M به آنها می‌پردازد، آنگاه E نوظهور خواهد بود. به عنوان مثال کیم بر آن است که «ویژگی پایداری تجربه» (Qualia) کاملاً خارج از مفاهیمی است که در نظریات فیزیکی یا روان‌شناسی به کار

می‌رود و لذا یک ویژگی نوظهور است. بنابر مثال دوم، E تحت شرایط زیر هم نوظهور خواهد بود: «ممکن است که بدانیم E شبیه چیست – ما E را تجربه کرده‌ایم – اما فاقد قدرت برای پیش‌بینی آن هستیم که اگر مجموعه پیچیده جدیدی با ویژگی ریزساختاری جدیدی مانند M^* که از جهات مهمی شبیه M است شکل بگیرد، آنگاه آیا مجدداً E را خواهیم داشت یا خیر. آیا به جای E ، E^* ظهور خواهد کرد یا خیر؟» (ص ۸).

پس از این تعریف عمومی، کیم به ارائه تعریف عملیاتی تری از ویژگی‌های قابل تقلیل دست می‌زند: تعریف کارکردی ویژگی‌های قابل تقلیل (ت. ک). فرض کنیم که B دامنه ویژگی‌های سطح پایه تقلیل است. برای تقلیل E به B باید سه مرحله گذارنده شود (صص ۱۱-۱۰):

گام ۱: E باید کارکردی شود به آن معنا که E باید براساس نقش علی / قانونی که با سایر ویژگی‌های دامنه B دارد تعریف شود. عموماً E به این شکل کارکردی می‌شود: داشتن E = (بنابر تعریف) داشتن برخی ویژگی‌ها مثل e متعلق به دامنه B به شکلی که (الف) c_1, c_2, \dots, c_n علت متمثل شدن e هستند و (ب) e علت متمثل شدن f_1, f_2, \dots, f_m است. به عبارت دیگر داشتن E بنابر تعریف یعنی داشتن برخی ویژگی‌ها مثل e به صورتی که e دارای یک نقش علی معین (C) در B است.

گام ۲: یافتن متحقق‌کننده‌های E در B .

گام ۳: یافتن یک نظریه (در سطح B) به‌صورتی که توضیح دهد چگونه متحقق‌کننده‌های E همان نقش علی را که عنصر مقوم E است (نقش علی معین C در گام ۱) ایفا می‌کنند.

مطابق این الگوی کارکردی از تقلیل، اگر ما بتوانیم ویژگی E را به شکلی علی (به‌وسیله نقش علی C) در سطح B کارکردی کنیم و نظریه‌ای در سطح B بیابیم که توضیح دهد چگونه متحقق‌کننده‌های E نقش علی C را ایفا می‌کنند، آنگاه E به B قابل تقلیل است. در صورت شکست در این کار E نوظهور خواهد بود. به‌عنوان مثال ویژگی «ژن بودن» را در نظر بگیرید. بنابر گام ۱ ابتدا باید «ژن بودن» را کارکردی کرد و آن را براساس یک نقش علی تعریف نمود. به‌عنوان مثال «ژن بودن» علت انتقال فلان ویژگی‌های جسمی خاص از والدین به کودک است. بنابر گام ۲ باید به‌صورتی تجربی کشف کرد که کدام یک از ویژگی‌های ما در سطح پایه (در اینجا زیست‌شناسی ملکولی) متحقق‌کننده این نقش علی است (به‌عنوان مثال DNA). سرانجام باید نظریه‌ای در سطح زیست‌شناسی ملکولی داشت که توضیح دهد چگونه ملکول‌های DNA نقش علی انتقال خصایص را از والدین به کودک ایفا می‌کنند. در صورت موفقیت در این سه گام، «ژن بودن» قابل تقلیل به زیست‌شناسی ملکولی است و نسبت به آن نوظهور نخواهد بود.

۲. ویژگی‌های تمایلی و عدم کفایت تعریف عمومی

در این بخش به کمک ویژگی‌های تمایلی ادعای کفایت تعریف عمومی تقلیل‌پذیری را بررسی خواهیم کرد. استدلال خواهیم کرد که تمام تمایلی‌ها، و در نتیجه تمام ویژگی‌ها، بنابراین تعریف

قابل تقلیل‌اند. حال آنکه این تعریف پیشنهاد شده تا ویژگی‌های قابل تقلیل را از ویژگی‌های نوظهور تفکیک کند. به‌عنوان مثالی مشهور «شکندگی» را که یک ویژگی تمایلی است در نظر بگیرید. برای بیش از یک دهه این امر مورد قبول اکثر فلاسفه بوده است که می‌توان ویژگی‌های تمایلی را براساس تحلیل شرطی ساده (Simple Conditional Analysis) تحلیل کرد: «شیء x در زمان t دارای تمایل به دادن پاسخ I به محرک s است اگر و فقط اگر، اگر x در زمان t تحت تأثیر محرک s قرار گیرد، x پاسخ I را بروز دهد.» ([۶]، ص ۱۴۳). بنابر این تعریف که ریشه در شرطی‌های خلاف واقع (Counter Factual Conditionals) دارد، یک شیء شکنده است اگر و فقط اگر، اگر در زمان t مورد ضربه قرار گیرد، آنگاه در زمان t بشکند.

اما پس از مقاله معروف مارتین در سال ۱۹۹۴ ([۸]) این تحلیل مقبولیت سابق خود را از دست داد. مارتین استدلال می‌کند که تحلیل شرطی ساده برای داشتن ویژگی‌های تمایلی نه لازم و نه کافی است. به عبارت دیگر، یک شیء می‌تواند دارای یک ویژگی تمایلی باشد بدون آنکه تحلیل شرطی ساده در مورد آن صدق کند. مشابهاً تحلیل شرطی ساده می‌تواند برای یک شیء صحیح باشد بدون آنکه آن شیء، ویژگی تمایلی متناظر با آن تحلیل را داشته باشد. مارتین استدلال می‌کند که اگر یک شیء، ویژگی تمایلی خاصی را دقیقاً در زمانی که شرایط فعال‌کننده برای بروز آن حاصل می‌شود (یعنی زمانی که محرک به آن اعمال می‌شود)، کسب کند و یا از دست دهد، آنگاه تحلیل شرطی ساده کارایی خود را از دست خواهد داد (ص ۴). مارتین این نوع از ویژگی‌های تمایلی را فینکیش^۳ می‌نامد. به‌عنوان نمونه در نظر بگیرید که یک تکه سیم دارای برق است. اما این سیم به یک دستگاه فینکیش متصل شده است. کار این دستگاه آن است که هرگاه بخواهیم بروز و ظهور این ویژگی تمایلی (برق داشتن) را آشکار کنیم (به‌عنوان مثال هرگاه یک هادی الکتریسته را به این سیم وصل کنیم تا جریان برق از سیم مورد نظر به آن سرایت کند) این دستگاه عمل خواهد کرد و سیم را بدون برق می‌کند (صص ۴-۲). در چنین حالتی، سیم تنها تا زمانی دارای برق است که ما شروع به آشکارکردن برق‌دار بودن آن نکرده‌ایم. در این‌جا تحلیل شرطی ساده برای برق‌دار بودن سیم نادرست است، حال آنکه سیم دارای ویژگی تمایلی برق‌دار بودن است.

عموماً فلاسفه استدلال مارتین را برای عدم کفایت تحلیل شرطی ساده پذیرفته‌اند، حال آنکه نتیجه‌گیری مارتین از این عدم کفایت مورد قبول همگان نیست. مارتین نتیجه می‌گیرد که توضیح تمایلی‌ها به‌وسیله شرطی‌های خلاف واقع ناممکن است و اصولاً هیچ ارتباطی میان تمایلی‌ها و شرطی‌ها وجود ندارد (ص ۷). «هدف مقاله مارتین آن است که نشان دهد اصولاً هیچ تحلیل کارآمدی از مفاهیم تمایلی برپایه شرطی‌ها ممکن نیست. در نتیجه، او مایل است از دیدگاهی دفاع کند که به‌موجب آن ویژگی‌های تمایلی، ویژگی‌های پایه‌اند و نمی‌توانند توسط ویژگی‌های غیر تمایلی تحلیل شده و یا به‌صورت هستی‌شناختی به آنها تقلیل یابند» ([۷]، ص ۳۴۸).

در ادامه به ذکر دو رویکرد جدید و مهم خواهم پرداخت که گرچه استدلال مارتین را برای عدم کفایت تحلیل شرطی ساده می‌پذیرند ولی همچنان از ارتباط و اتصالی میان تمایلی‌ها و شرطی‌های خلاف واقع دفاع می‌کنند. لوئیس ([۶]) تحلیل شرطی جدید (و نه ساده‌ای) ارائه می‌کند که قادر است میان تمایلی‌های فینکیش و غیر-فینکیش تمایز ایجاد کرده و لذا مسأله مارتین را حل کند. تعریف او چنین است (ص ۱۵۷): «شیء x در زمان t دارای تمایل به دادن پاسخ r به محرک s است. اگر و فقط اگر، برای ویژگی ذاتی B که x در زمان t دارد و برای زمان t' پس از t ، اگر x در زمان t تحت محرک s قرار گیرد و ویژگی B تا زمان t' باقی بماند، آنگاه s و B به همراه هم علت x - کامل بروز پاسخ r باشند».

جدای از نکات فنی موجود در این تعریف، اندیشه شهودی پشت آن ساده است: هر تمایلی دارای یک پایه علی (Causal Base) مانند B است که در پیوند با محرک s علت ایجاد پاسخ r است. این پایه علی باید پس از زمان t (زمان عمل کردن محرک) تا زمان مناسب (تا زمان t') باقی بماند. اما مدت این زمان مناسب چقدر است؟ «زمانی آنقدر طولانی که طی آن کار ایجاد r پایان یابد، حال هر مقدار که این کار به درازا بکشد مهم نیست» (ص ۱۵۵). به وسیله این بند لوئیس بیان می‌کند که اگر شیئی دارای تمایلی D است، اما آن را صرفاً به خاطر محرک s از دست می‌دهد، این شیء هم‌چنان تعریف شرطی داشتن تمایلی را برآورده می‌کند و اگر شیء‌ای دارای تمایلی D نیست اما آن را صرفاً به سبب محرک s کسب می‌کند، این شیء تعریف شرطی داشتن تمایلی را برآورده نمی‌سازد.

مامفورد ([۱۱]) پاسخ دیگری به نتیجه‌گیری مارتین ارائه داده است. او می‌کوشد از تمایز میان ویژگی‌های تمایلی و مقوله‌ای (Categorical) دفاع کند و چنین استدلال می‌کند که ادعای مارتین مبنی بر آن که هیچ ارتباطی میان شرطی‌ها و تمایلی‌ها وجود ندارد موجب از بین رفتن این تمایز خواهد بود (ص ۸۱). پیشنهاد او (ص ۸۸) برای ارتباط میان حمل‌های تمایلی و شرطی آن است که: هر حمل تمایلی نتیجه می‌دهد که اگر C_i آنگاه (اگر F_x ، آنگاه G_x). در اینجا C_i شرایط ایده‌آل، F محرک و G ظهور و تحقق پاسخ است. نکته اصلی مستتر در C_i آن است که یک ارتباط مفهومی (Conceptual Connection) میان تمایلی‌ها و نقش کارکردی آنها در شرطی‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر تحت شرایط ایده‌آل (به عنوان مثال در غیاب ماشین‌های فینکیش)، انتظار داریم که محرک F به علاوه پایه علی B علت بروز و تحقق G شود (ص ۹۰). به بیان دیگر، از نظر مامفورد گرچه ماشین فینکیش می‌تواند بروز یک تمایلی را مسدود کند، ولی ما هم‌چنان این تحلیل شرطی را داریم که تحت شرایط ایده‌آل در غیاب چنین ماشینی نوع خاصی از محرک علت نوع خاصی از پاسخ خواهد شد.^۴

در ادامه این نوشته نویسنده نوعی ارتباط (مفهومی) میان تمایلی‌ها و شرطی‌ها را فرض خواهد گرفت. شکندگی دارای اتصالی مفهومی با این شرطی است: اگر به این شیء ضربه وارد شود آنگاه خواهد شکست. استدلال مارتین صرفاً استدلالی منفی است که نشان می‌دهد تحلیل

شرطی ساده دارای کفایت نیست. اما این نتیجه بسیار ضعیف‌تر از آن است که نشان دهد هیچ اتصالی میان شرطی‌ها و تمایلی‌ها برقرار نیست. استدلال مارتین به حد کافی قوی نیست، تا تحلیل‌های شرطی پیچیده‌تر مانند مورد لوئیس را رد کند. برای منظور من در این مقاله، کافی است که بپذیریم شرطی‌ها ابزار مناسبی برای صورت‌بندی تمایلی‌ها هستند. تمایلی‌ها یا هم‌ارز و یا نتیجه‌دهنده یک شرطی خلاف واقع‌اند. لذا با رد تحلیل شرطی ساده، نویسنده یکی از رویکردهای لوئیس و یا مامفورد را برای ادامه مقاله کافی می‌داند.

اکنون نوبت آن است که تقلیل‌پذیری تمایلی‌ها بنابر ت.ع را مورد بررسی قرار دهیم. شکنندگی را به‌عنوان نمونه‌ای از تمایلی اشیاء بزرگ در نظر بگیرید: این فنجان شکننده است. اجازه دهید فرض کنیم که سطح پایه تحلیل، سطح اتمی است و بنابر ت.ع ما دارای معرفتی کامل به این سطح هستیم. بنابراین معرفت کامل ما ساختار اتمی و ملکولی این فنجان خاص را می‌دانیم و لذا می‌دانیم که قدرت و قوت پیوندهای شیمیایی میان ملکول‌های آن چه قدر است. این معرفت به ما می‌گوید که تحت شرایط ایده‌آل (یعنی درغیاب پدیده‌های فینکیش و در صورت باقی‌ماندن ساختار ملکولی تا پیش از ضربه) برای شکستن این پیوندهای شیمیایی در شرایط نرمال (به‌عنوان مثال در دما و فشار نرمال) ما نیاز به نیروی خارجی داریم. به بیان دیگر، معرفت کامل به سطح پایه به ما می‌گوید که اگر تحت شرایط ایده‌آل ما نیرویی بزرگتر از f داشته باشیم آنگاه این شیء خواهد شکست.

فرض کنید در مثال فنجان، f کمتر از نیرویی است که به صورت نرمال به‌عنوان محرک فرایند شکنندگی فنجان نیاز است.^۵ در نتیجه تحت شرایط ایده‌آل فنجان ما در صورت وارد شدن چنین نیرویی خواهد شکست. این نتیجه ساده، همان چیزی است که لوئیس از آن به‌عنوان تعریف شکننده بودن یاد می‌کند و مامفورد آن را نتیجه شکننده بودن می‌داند. به عبارتی این همان تعریف شرطی داشتن یک تمایلی است.

در نتیجه، ما شکنندگی این فنجان به خصوص را با معرفت کامل به سطح پایه (اتمی) آن به علاوه ارتباط مفهومی میان تمایلی‌ها و شرطی‌ها پیش‌بینی کرده‌ایم. این دقیقاً همان چیزی که ما در ت.ع به آن نیاز داریم؛ شکنندگی این فنجان را پیش‌بینی کرده‌ایم و لذا شکنندگی این فنجان بنابر ت.ع قابل تقلیل به سطح اتمی است. در نتیجه می‌توان گفت که تمام تمایلی‌ها به‌علت ارتباط مفهومی که با تحلیل‌های شرطی دارند بنابر ت.ع قابل تقلیل‌اند.

اما این نتیجه حکمی خود - متناقض است. فرض کنید که، یک ویژگی نوظهور به نام E داریم. E هرآنچه باشد و هر خصلت دیگری که داشته باشد، یک ویژگی است. در نتیجه E باید آنچه را برای ویژگی بودن لازم است داشته باشد. از میان رویکردها و تعاریف بسیاری که فلاسفه برای ویژگی‌ها ارائه داده‌اند، کیم همچون برخی دیگر از فلاسفه (مانند مللور [۹] و [۱۰])، شومیکر [۱۲] و هایل [۲] بر این باور است که اتصالی ضروری و ذاتی میان ویژگی بودن و دارای نیروی علی بودن برقرار است. گرچه این فلاسفه دارای رویکردهای مختلفی به این مقوله

هستند ولی تمام آنها هم عقیده‌اند که داشتن نیروی علی وجهی ذاتی برای ویژگی بودن است. اگر یک ویژگی دارای هیچ نیروی علی نباشد، ما اصولاً نمی‌توانیم آن را حس و آشکار کنیم و لذا اصولاً نمی‌توانیم در مورد وجود آن صحبت کنیم. آشکار کردن یک ویژگی نتیجه برهم کنش میان نیروهای علی سوژه و فاعل است. کیم دیدگاه خود را در این باب «قول الکساندر» (Alexander Dictum) می‌نامد که طبق آن: «واقعی بودن یعنی داشتن نیروهای علی» ([۳]، ص ۲۰۲). به عبارت دیگر از نظر کیم اگر یک ویژگی دارای هیچ‌گونه نیروی علی نباشد، آنگاه یک ویژگی واقعی نیست. این ملاک نه فقط برای ویژگی‌های منتج، بلکه برای ویژگی‌های نوظهور نیز صادق است. ویژگی‌های نوظهور واقعی باید دارای نیروهای علی باشند. اما داشتن نیروی علی یعنی چه؟ این تکه قند دارای نیروی علی حل شدن در آب است. این یعنی تحت شرایط ایده‌آل و در غیاب ماشین فینکیش، اگر ما این قند را در آب بیندازیم (تحت شرایط نرمال)، آنگاه قند حل و ناپدید خواهد شد. این تعریف دقیقاً همان تعریف شرطی اصلاح‌شده تمایلی‌ها است که ما پیش از این بحث کردیم. این نکته نشان می‌دهد که داشتن نیروی علی برای یک ویژگی به معنای آن است که آن ویژگی دارای تمایل به بروز برخی نتایج در هنگام حضور محرکی خاص و تحت شرایطی ویژه است. به بیان دیگر، این که فلان ویژگی دارای نیروی علی است هم‌ارز با آن است که آن ویژگی، تمایلی است.^۶

این نتیجه ما را به کجا خواهد رساند؟ هر ویژگی واقعی، خواه قابل تقلیل و خواه نوظهور، دارای برخی نیروهای علی است و لذا تمایلی است.^۷ اکنون بنابر تعریف عمومی ویژگی‌های قابل تقلیل، هر ویژگی تمایلی قابل تقلیل است. در نتیجه بنابر ت.ع هر ویژگی خواه منتج و خواه نوظهور، قابل تقلیل است. به بیان دیگر، اگر بخواهیم دامنه ت.ع را به تمایلی‌ها گسترش دهیم، آنگاه این الگو توانایی خود در تمایز نهادن میان ویژگی‌های نوظهور و قابل تقلیل را از دست خواهد داد و نتیجه خواهد داد که تمام ویژگی‌های واقعی تقلیل پذیرند. به نظر می‌رسد که این نقض غرض خواهد بود. چرا که الگوی ما برای تمایز نهادن میان ویژگی‌های نوظهور و قابل تقلیل ابداع شده است. حال آنکه نتیجه این الگو آن است که اصولاً هیچ ویژگی نوظهوری وجود ندارد. در پاسخ به این استدلال، کسی ممکن است بگوید که این نتیجه امر جدیدی نیست. چرا که کیم خود در بخش دوم مقاله خویش ([۴]) استدلال می‌کند که «اگر ویژگی‌های نوظهور وجود داشته باشند، از لحاظ علی و در نتیجه از لحاظ توضیحی خنثی بوده و لذا عمدتاً برای هدف نظریات علی / توضیحی بی‌فایده خواهند بود» (ص ۳۳). اما باید دقت داشت که در اینجا ناسازگاری وجود دارد. همان‌گونه که دیدیم کیم دو نامزد برای ویژگی‌های نوظهور معرفی می‌کند ([۴] ص ۸): اگر مفهوم E را در سطح پایه نداشته باشیم (یعنی اگر مفهوم E کاملاً خارج از مفاهیمی که نظریه ما در مورد M به آن می‌پردازد باشد) آنگاه E بنابر ت.ع نوظهور است. نکته آنجا است که دلیلی وجود ندارد که تمام چنین ویژگی‌هایی فاقد نیروی علی‌اند. کاملاً ممکن است که مفهوم E خارج از مفاهیم نظریه ما در سطح B بوده و لذا بنابر ت.ع غیرقابل

تقلیل باشد؛ حال آنکه E دارای نیروهای علی است و لذا بنابر استدلال ما قابل تقلیل می‌باشد. در مورد دوم کیم می‌گوید: «ممکن است بدانیم E شبیه چیست - ما E را تجربه کرده‌ایم - اما فاقد قدرت برای پیش‌بینی آن هستیم که اگر مجموعه پیچیده جدیدی با ویژگی ریز - ساختاری جدیدی مانند M^* که از جهات مهمی شبیه M است، شکل بگیرد، آنگاه آیا مجدداً E را خواهیم داشت یا خیر. آیا به جای E، E^* ظهور خواهد کرد یا خیر؟» (ص ۸)

مجدداً این امر کاملاً ممکن است که E دارای برخی نیروهای علی باشد (ولذا بنابر استدلال ما قابل تقلیل باشد) حال آنکه ما دارای توان لازم جهت پیش‌بینی اینکه در صورت تغییر M به M^* آیا E مجدداً ظهور خواهد کرد یا خیر، نباشیم (در این حالت E بنابر ت.ع غیر قابل تقلیل است). به عنوان نتیجه بحث می‌توان گفت که تمام تمایلی‌ها بنابر ت.ع قابل تقلیل اند. مطابق نظر کیم تمام ویژگی‌ها، اعم از نوظهورها یا منتج‌ها، دارای نیروی علی بوده و دارای نیروی علی بودن نیز به معنای تمایلی بودن می‌باشد. در نتیجه یا تمام ویژگی‌ها (از جمله نوظهورها) بنابر ت.ع قابل تقلیل اند که حکمی باطل است و یا ما هیچ ویژگی نوظهور از لحاظ علی کارآمدی نداریم. حال آنکه مثال‌های کیم برای ویژگی‌های نوظهور دارای کارآمدی و کارایی علی‌اند. در نتیجه تعریف عمومی ویژگی‌های قابل تقلیل ناکارآمد بوده و قادر به تفکیک آنچه کیم شهوداً به عنوان نوظهورها در ذهن دارد از سایر ویژگی‌های قابل تقلیل نمی‌باشد.

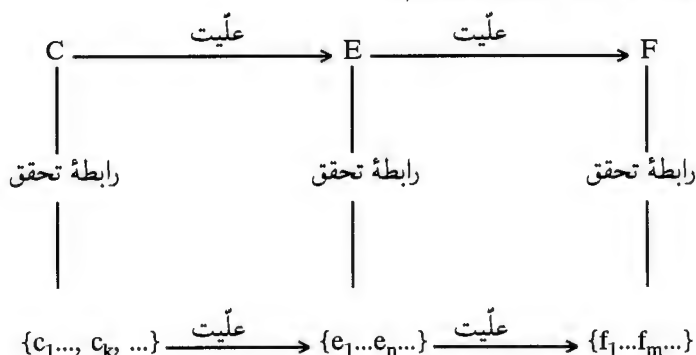
۳. تحقق چندگانه، کارکردی کردن و عدم کفایت تعریف کارکردی

در این بخش دومین تعریف کیم، ت.ک، را به وسیله نوع خاصی از ویژگی‌های کارکردی شده بررسی خواهیم کرد. دیوید ([۱]، ص ۱۳۹) دو نوع متمایز از کارکردگرایی را معرفی می‌کند. کارکردگرایی براساس فهم متعارف و کارکردگرایی براساس بهترین نظریه علمی قابل دسترس. در کارکردگرایی براساس فهم متعارف منبع ما برای مشخص کردن نقش علی‌ای که در حکم تعریف ویژگی مورد نظر به کار می‌رود معرفت عامه و فهم متعارف است. به عنوان مثال: «درد داشتن علت چهره درهم کشیدن است.» بخشی از معرفت عامه است که در کارکردی کردن درد براساس فهم متعارف به کار می‌رود. حال آنکه در کارکردی کردن براساس بهترین نظریه علمی قابل دسترس منبع ما بهترین نظریات علمی موجود است: درد داشتن (یا متحقق‌کننده‌های نرو فیزیولوژیک آن) علت ترشح هرمون x است.

بر مبنای این مقوله‌بندی، و نه دقیقاً مشابه با آن، نویسنده دو نوع دیگر از کارکردی کردن را معرفی می‌کند: کارکردی کردن E بر مبنای برخی ویژگی‌های قابل تحقق چندگانه دیگر (Multiply Realisable Properties) (کارکردی کردن طبق الگوی ت) و کارکردی کردن E بر مبنای برخی ویژگی‌های پایه و غیر قابل تحقق چندگانه (کارکردی کردن طبق الگوی پ). فرض کنید که می‌خواهیم ویژگی سطح بالای E (که در سطح پایه B نیست) را کارکردی کنیم. در اینجا دو راه ممکن است: بنابر اولی (الگوی ت) ما E را بنابر نقش علی که میان دو ویژگی سطح بالای

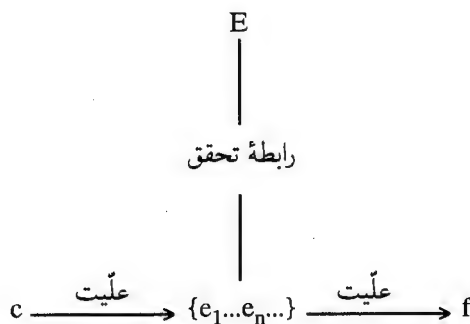
دیگر مثل C و F ایفا می‌کند تعریف می‌کنیم: C علت E و E علت F است. مهم‌ترین چیز در این جا آن است که هر دوی C و F قابل تحقق چندگانه‌اند.

در چنین کارکردی کردنی (شکل ۱) ما E را به عنوان یک ویژگی سطح بالا که هر کدام از متحقق‌کننده‌هایش توسط یکی از متحقق‌کننده‌های C به وجود می‌آیند و علت ایجاد یکی از متحقق‌کننده‌های F هستند تعریف می‌کنیم.



شکل ۱: کارکردی کردن E توسط دو ویژگی قابل تحقق چندگانه دیگر (الگوی ت)

دردومین نوع از کارکردی کردن (الگوی پ)، ما یک ویژگی سطح بالا مانند E را براساس نقش علی که متحقق‌کننده‌های آن در سطح پایه دارند تعریف می‌کنیم: داشتن E = (طبق تعریف) داشتن ویژگی مانند e که e معلول c و علت f باشد. به شکلی که c و e و f متعلق به سطح پایه B هستند (شکل ۲).



شکل ۲: کارکردی کردن E توسط ویژگی‌های پایه (الگوی پ)

به نظر می‌رسد که ارتباطی میان کارکردی کردن براساس فهم متعارف و الگوی ت وجود دارد. وقتی بخواهیم مفهوم خود از یک ویژگی (مانند درد داشتن) را کارکردی کنیم، معمولاً از معرفت

عائمه استفاده می‌کنیم. آن را به صورت اتصالی علی میان دو ویژگی سطح بالای دیگر تعریف می‌کنیم. درد داشتن توسط جراحات عضلات ایجاد می‌شود و خود علت چهره درهم کشیدن است. جراحات عضلات، درد داشتن و چهره درهم کشیدن متعلق به سطح پایه عصب‌شناسی نیستند، بلکه می‌توانند به صورت‌های گوناگونی در این سطح متحقق شوند. اغلب (و نه ضرورتاً تمام) کارکردی کردن‌ها براساس فهم متعارف از الگوی ت تبعیت می‌کنند، اما این به آن معنا نیست که کارکردی کردن براساس بهترین نظریه علمی قابل دسترس نمی‌تواند در الگوی ت جای گیرد.

هنگامی که کیم از کارکردی کردن E سخن می‌گوید هر دو الگوی پ و ت را در نظر دارد. مطالبه اصلی او آن است که E باید بر اساس ویژگی‌های سطح پایه کارکردی شود (بنگرید به گام اول کارکردی کردن). اما در هر دو الگوی پ و ت این مطالبه برآورده شده و E براساس ویژگی‌های سطح پایه کارکردی می‌شود: در الگوی پ داشتن E یعنی داشتن ویژگی e به صورتی که e معلول c و علت f باشد (f, e, c) متعلق به سطح پایه هستند) و در الگوی ت داشتن E یعنی داشتن ویژگی e به شکلی که e معلول یکی از متحقق‌کننده‌های C و علت یکی از متحقق‌کننده‌های F باشد (به شکلی که هر دوی این متحقق‌کننده‌ها متعلق به سطح پایه هستند). علاوه بر این، مثال‌های کیم نشان می‌دهد که او علاوه بر الگوی پ، الگوی کارکردی کردن ت را نیز به رسمیت می‌شناسد. او در مقاله‌اش ([۴]) دو مثال انضمامی را مطرح می‌کند. او ویژگی ژن‌بودن را چنین کارکردی می‌کند: «... ویژگی ژن‌بودن یعنی ویژگی داشتن برخی ویژگی‌ها (یا یک مکانیزم بودن) به شکلی که آنها یک کارکرد علی خاص را ایفا کنند، یعنی خصلت‌های پدیداری غالب را از والدین به فرزندان منتقل نمایند» (ص ۱۰). و برای کارکردی کردن درد می‌گوید: «فرض کنید که می‌توان برای درد یک تعریف کارکردی ارائه داد. چیزی شبیه به این‌که: درد داشتن یعنی بودن درحالتی (یا متحقق‌شدن برخی ویژگی‌ها) که توسط جراحات عضلات ایجاد می‌شود و علت چهره درهم کشیدن و فریاد زدن است» (ص ۱۳). این دو مثال آشکارا مثال‌هایی از کارکردی کردن طبق الگوی ت است.

اکنون اجازه دهید ببینیم ت. ک در مورد تقلیل‌پذیری ویژگی‌های کارکردی شده طبق الگوی پ و ت چه می‌گوید. برای قابل تقلیل بودن بنابر ت. ک علاوه بر گام اول که کارکردی کردن ویژگی است، گام‌های دو و سه نیز باید برداشته شود. گام سه، یافتن یک نظریه، کاری کاملاً تجربی است و ما آن را در اینجا مورد بحث قرار نمی‌دهیم. حال آنکه گام دو، یافتن متحقق‌کننده‌های ویژگی هدف در سطح پایه، گامی بیشتر مفهومی است تا تجربی. در مورد ویژگی‌های کارکردی شده بنابر الگوی پ هیچ مشکلی در مورد گام دو وجود ندارد. بنابر نقش علی که ما E را به وسیله آن تعریف کرده‌ایم، هر ویژگی e در سطح پایه که معلول c و علت f باشد (c و e و f متعلق به سطح پایه B هستند) یک متحقق‌کننده E است. از آن‌جا که c و f دو ویژگی خاص در سطح پایه می‌باشند و ما به وسیله معرفت کامل به سطح B آنها را نیز می‌شناسیم، هیچ مشکل مفهومی

برای یافتن متحقق‌کننده‌های E در سطح پایه وجود ندارد. هر ویژگی که معلول C و علت f باشد متحقق‌کننده E است. اما علی‌رغم این، وضعیت گام دو برای ویژگی‌های کارکردی شده طبق الگوی ت‌چندان روشن نیست. در اینجا (شکل ۱) بنابر تعریف، داشتن E متصل به شرطی‌های زیر است: الف) اگر C ، آنگاه E و/یا ب) اگر E آنگاه F .^۸ از آنجا که C و F متعلق به سطح پایه نیستند، معرفت کامل به B هیچ چیز در مورد آنها نمی‌گوید (به عنوان مثال اگر نروفیزیولوژی را سطح پایه خود فرض کنیم، این علم چیزی در باب درد و یا فریادکردن نمی‌گوید. به عبارتی این ویژگی‌ها در این علم به کار نمی‌روند). با معرفت کامل به B نمی‌توان معین کرد که آیا ویژگی ریز - ساختاری پیش‌روی ما توسط C ایجاد شده و/یا علت F است یا خیر. برای انجام این کار ما ابتدا باید حالاتی را که متحقق‌کننده C و F در سطح پایه‌اند بشناسیم. آنگاه به وسیله آنها می‌توان تصمیم گرفت که اگر ویژگی ریز - ساختاری پیش‌روی ما توسط یکی از متحقق‌کننده‌های C ایجاد شده و/یا علت ایجاد یکی از متحقق‌کننده‌های F است آنگاه این ویژگی یک متحقق‌کننده E خواهد بود. به عبارت دیگر، تصمیم در مورد ویژگی ریز - ساختاری پیش‌روی ما و پیش‌بینی E وابسته به دانستن حالات متحقق‌کننده C و F است. اما چگونه می‌توان متحقق‌کننده‌های C و F را در سطح پایه معین کرد؟ (مثلاً متحقق‌کننده‌های جراحی عضله و فریادکشیدن در سطح سلول‌های عصبی). وضعیت این دو دسته از متحقق‌کننده‌ها دقیقاً مشابه متحقق‌کننده‌های E است، یعنی آنها نیز مجموعه متحقق‌کننده‌های یک ویژگی سطح بالاتر هستند. تنها راه ممکن برای معین کردن C ها تعریف C به عنوان یک ویژگی کارکردی و دارای روابطی علی با سایر ویژگی‌ها است (به عنوان مثال C معلول A و علت E است). اکنون هر ویژگی پایه که بتواند این نقش کارکردی را ایفا کند یک متحقق‌کننده C و لذا یکی از C خواهد بود. اما نکته این‌جا است که اگر بخواهیم مفهوم خود از C را کارکردی کنیم (همچون E ، این امر بسیار محتمل خواهد بود که ما C را براساس دو ویژگی سطح بالای دیگر کارکردی کنیم که هرکدام از آنها مجموعه‌ای از متحقق‌کننده‌ها در سطح پایه دارند (در مثال ما A و E ویژگی‌های سطح بالا هستند). به بیان دیگر این امر کاملاً ممکن و محتمل است که ما C را طبق الگوی ت کارکردی کنیم.

اکنون تمام این احتمالات ما را به کجا هدایت می‌کند؟ برای یافتن متحقق‌کننده‌های E (گام دو) ما باید قادر به تصمیم‌گیری در مورد آن باشیم که آیا ویژگی ریز ساختاری پیش‌روی ما یکی از اعضای مجموعه متحقق‌کننده‌های E هست یا خیر. برای این منظور ما باید مجموعه متحقق‌کننده‌های C (و یا F) را بدانیم. C خود یک ویژگی سطح بالای دیگر است که معمولاً توسط برخی ویژگی‌های سطح بالای دیگر (مثل A) کارکردی می‌شود (الگوی ت). دانستن مجموعه متحقق‌کننده‌های C نیاز به دانستن مجموعه متحقق‌کننده‌های A دارد. وضعیت A نیز دقیقاً مشابه C و E و F است، و لذا ما زنجیره‌ای از ویژگی‌های سطح بالا داریم که دانستن مجموعه متحقق‌کننده‌های یکی از آنها وابسته به دانستن مجموعه متحقق‌کننده‌های مابقی است. این مجموعه متحقق‌کننده‌ها تشکیل یک شبکه را در سطح پایه می‌دهند و نمی‌توان تنها یکی از

آنها را داشت، یا باید تمام آنها را داشت و یا هیچ کدام از آنها را.

برای داشتن مجموعه تمام این متحقق‌کننده‌ها در سطح پایه، ما نیاز به یک نقطه شروع داریم. این نقطه شروع ثابت و معین‌کننده حداقل یکی از مجموعه‌های متحقق‌کننده‌ها در سطح پایه است و به وسیله آن می‌توان پیش‌رفته و توسط روابط علی سایر مجموعه را نیز معین کرد. دو امکان برای این نقطه شروع وجود دارد. ممکن است که ما یکی از مجموعه‌های متحقق‌کننده‌ها را توسط اطلاعات و معرفتی خارج از معرفت کامل به سطح پایه معین می‌کنیم. در چنین حالتی به دلیل آنکه ما E را به وسیله معرفتی خارج از معرفت کامل به سطح پایه پیش‌بینی کرده‌ایم، E بنابر ت.ع، قابل تقلیل نخواهد بود (نگاه کنید به جزئیات ت.ع در بالا).

امکان دیگر برای نقطه شروع آن است که ما حداقل یکی از ویژگی‌های سطح بالای خود را نه برطبق الگوی ت، بلکه برطبق الگوی پ کارکردی کنیم در چنین حالتی پیش‌بینی‌پذیری و در نتیجه تقلیل‌پذیری E وابسته به وجود چنین امکانی برای کارکردی کردن یکی از ویژگی‌های سطح بالا برطبق الگوی پ است. به عبارت دیگر در اینجا تقلیل‌پذیری شرطی داریم: اگر امکان چنین کارکردی برطبق الگوی پ وجود داشته باشد، آنگاه E طبق ت.ک قابل تقلیل خواهد بود. در نتیجه، بنابر ت.ک تقلیل‌پذیری یک ویژگی یکی از وجوه ذاتی آن نیست. این امر یکی از وجوه رابطه‌ای ویژگی است و بستگی به بستر و شبکه ویژگی‌هایی دارد که E در آنها ظاهر شده است. این گزارش متن محور از تقلیل از منظر متافیزیکی چندان جالب به نظر نمی‌رسد. چراکه این گزارش تقلیل‌پذیری را که یکی از وجوه هستی‌شناختی ویژگی‌ها است برپایه معرفت ما به سایر ویژگی‌های همسایه در یک شبکه از ویژگی‌ها معین می‌کند. علاوه بر آن، طبق این گزارش تقلیل‌پذیری یک ویژگی خاص گره خورده به تقلیل‌پذیری بسیاری دیگر از ویژگی‌های مجزا و نامربوط خواهد بود. به صورت خلاصه اگر ما الگوی ت را به عنوان یک راه قابل قبول برای کارکردی کردن رد کنیم، آنگاه بسیاری از ویژگی‌ها (مانند مفاهیم خود از ویژگی‌های قابل تحقق چندگانه) را به فهرست ویژگی‌های نوظهور افزوده‌ایم. این گزینه قطعاً خلاف استراتژی کلی کیم در تلقی ویژگی‌های ذهنی (مانند درد) به عنوان تقلیل‌پذیرها می‌باشد. از سوی دیگر پذیرش الگوی ت به این نتیجه منجر می‌شود که تقلیل‌پذیری ویژگی‌های کارکردی شده طبق این الگو یا ناممکن و یا وابسته به معرفت ما به سایر ویژگی‌های نامربوط در یک شبکه از ویژگی‌ها است.

۴. مسأله آگاهی

اکنون اجازه دهید ببینیم که چگونه عدم کفایت دو تعریف مذکور از تقلیل‌پذیری می‌تواند بر یک گزارش عمومی در فلسفه ذهن تأثیر بگذارد. کیم در مقاله «علیت ذهنی و آگاهی: دو مسأله ذهن - بدن برای فیزیکالیست» [۵] توضیح می‌دهد که چگونه از نظر او علیت ذهنی و آگاهی دو مسأله اصلی فلسفه ذهن معاصر را تشکیل می‌دهند. در مورد مسأله اول، پیشنهاد کیم آن است که اگر ما الگوی کارکردی تقلیل (ت.ک) را بپذیریم، آنگاه مشکل کارایی و کارآمدی علی ویژگی‌های ذهنی

از میان خواهد رفت. چراکه در هر تحقق یک ویژگی ذهنی (مانند درد)، نیروهای علیّ آن ویژگی درواقع همان نیروهای علیّ متحقق‌کننده فیزیکی آن (و یا زیرمجموعه‌ای از آن) می‌باشند (ص ۲۸۰). لذا ت.ک می‌تواند پاسخی معقول برای مسأله علیت ذهنی فراهم کند.

حال آن‌که کیم بر آن باور است که برخلاف ویژگی‌های التفاتی / شناختی که قابل کارکردی کردن و لذا قابل تقلیل بنا بر ت.ک هستند، ویژگی‌های پدیداری آگاهی قابل کارکردی شدن نمی‌باشند (ص ۲۸۰). لذا آنها بنا بر ت.ک قابل تقلیل نیستند. اما از آن جا که ما مسأله علیت ذهنی را به وسیله قابل تقلیل بودن براساس ت.ک حل کرده‌ایم، هم‌چنان در مورد علت ذهنی برای ویژگی‌های غیرقابل تقلیل براساس ت.ک مشکل خواهیم داشت. کیم می‌گوید: «مسأله علیت ذهنی برای یک رده خاص از ویژگی‌های ذهنی قابل حل است اگر و فقط اگر این ویژگی‌ها به صورت کارکردی قابل تقلیل باشند اما ویژگی‌های پدیداری ذهن به صورت کارکردی قابل تعریف نیستند و لذا به لحاظ کارکردی غیرقابل تقلیل‌اند. در نتیجه مشکل علیت ذهنی برای ویژگی‌های پدیداری ذهنی قابل حل نیست.» (ص ۲۸۱)

با کاربرد استدلال‌های گذشته در این نوشته در مورد الگوی کارکردی تقلیل می‌توان مشاهده کرد که این تصویر از مسأله آگاهی و سایر ویژگی‌های پدیداری ذهن مخدوش است. اگر کیم بر آن است که ویژگی‌های پدیداری ذهنی از لحاظ علیّ کارآمد هستند و ما نیاز به حل مشکل علیت ذهنی در مورد آنها داریم، آن‌گاه چنین ویژگی‌هایی تقلیل‌پذیر خواهند بود. چراکه بنا بر استدلال این مقاله هر ویژگی که از لحاظ علیّ کارآمد باشد دارای نیروهای علیّ است و داشتن نیروهای علیّ به معنای تمایلی بودن است و تمایلی بودن هم به معنای تقلیل‌پذیری بنا بر ت.ع می‌باشد. در نتیجه اگر ما کارآمدی علیّ یک ویژگی پدیداری ذهنی را جدی بگیریم، آنگاه این ویژگی قابل تقلیل براساس ت.ع خواهد بود. با فرض آن‌که الگوی کیم الگویی سازگار است و میان ت.ع و ت.ک هم‌ارزی برقرار است، این هم‌ارزی نتیجه خواهد داد که ویژگی‌های پدیداری ذهنی براساس ت.ک هم قابل تقلیل خواهند بود. حال آن‌که کیم می‌گوید مشکل علیت ذهنی در مورد چنین ویژگی‌هایی قابل حل نیست.

از سوی دیگر، اگر ویژگی‌های پدیداری ذهنی از لحاظ علیّ کارآمد نیستند (ویژگی‌های خنثی)، آن‌گاه دیگر مسأله‌ای به عنوان علیت ذهنی در مورد آنها مطرح نخواهد بود. چنین ویژگی‌هایی خنثی می‌باشند و نیازی به حل مسأله علیت ذهنی برای آنها نیست. در نتیجه آن چه کیم دو مسأله مربوط به یکدیگر در فلسفه ذهن می‌خواند، مسایلی واقعی نمی‌باشند. اگر ما یکی از آنها را جدی تلقی کنیم، دیگری ناپدید خواهد شد. علاوه بر آن که بحث ما در این نوشته نشان داد که پیش فرض‌های کیم مبنی بر کفایت دو الگوی عمومی و کارکردی تقلیل نادرست می‌باشد. لذا می‌باید دو مسأله علیت ذهنی و ویژگی‌های پدیداری ذهنی (همچون آگاهی) را بار دیگر و بر مبنای رویکردی جدید و کارآمد به مسأله تقلیل ویژگی‌ها صورت‌بندی کرد.

پی‌نوشت‌ها

*. این مقاله بخشی از پایان‌نامه نویسنده در موضوع تقلیل میان نظریه‌ای در فلسفه علم است. جا دارد که نویسنده از استاد راهنمای خود در دانشگاه دورهام انگلستان دکتر رابین. ف. هنری تشکر کند. همچنین بسیاری از نکات این مقاله در جریان بحث با دوست بسیار عزیز ژاپنی‌ام دایسوک کایدا شکل گرفته است که نویسنده به این وسیله مراتب تشکر خود را از او ابراز می‌دارد. نسخه مختصرشده این نوشتار در پنجمین کنفرانس فلسفه تحلیلی اروپایی (ECAP5) در لیسبون پرتغال نیز ارائه گردیده است.

۱. سوپروینیانس (Supervenience) را می‌توان به صورت تحت‌اللفظی ظهور، وقوع و پیش آمدن ناگهانی ترجمه کرد. اما این معنا چندان به کاربرد فنی این کلمه در فلسفه تحلیلی معاصر مربوط نیست و لذا نویسنده ترجیح داد تا از ترجمه آن خودداری کند. سوپروینیانس در معنای مصطلح خود رابطه‌ای است میان دو مجموعه از هویت (به خصوص دو مجموعه از ویژگی‌ها):

مجموعه پایه B و مجموعه سطح بالاتر A. ایده اصلی در این رابطه آن است که با فرض پذیرش سوپروینیانس بودن A روی B، هرگاه دو شیء از لحاظ عناصر مجموعه پایه B غیرقابل تمایز باشد، آنگاه از لحاظ عناصر مجموعه A نیز غیرقابل تمایز خواهند بود. به عنوان مثال فرض کنید که مجموعه ویژگی‌های ذهنی دارای رابطه سوپروینیانس با مجموعه ویژگی‌های عصبی و مغزی انسان است. در این صورت اگر دو فرد از لحاظ تمام ویژگی‌های مغزی و عصبی یکسان باشند، آنگاه از لحاظ تمام ویژگی‌های ذهنی (مثل درد داشتن، تمایل داشتن و...) نیز یکسان خواهند بود.

منظور از سوپروینیانس کل - جزء نیز آن است که ویژگی‌های یک سیستم فیزیکی، به خصوص کلان - ویژگی‌های آن که مربوط به کل سیستم و نه عناصر آن است، دارای رابطه سوپروینیانس با ویژگی‌های عناصر تشکیل دهنده آن سیستم در سطح خرد است. به عبارت دیگر اگر دو سیستم فیزیکی از لحاظ ویژگی‌های عناصر سازنده (ریز - ویژگی‌ها) یکسان و غیرقابل تمایز باشند، آنگاه آن دو سیستم از لحاظ ویژگی‌های سطوح بالاتر (کلان - ویژگی‌ها) نیز یکسان و غیرقابل تمایز خواهند بود. به عنوان مثال اگر اتم‌ها و ملکول‌های دو قطعه الماس یکسان بوده و در آرایشی یکسان نیز چیده شده باشند، آنگاه کلان - ویژگی بَرندگی آن دو قطعه که مربوط به کل سیستم و نه عناصر سازنده آن است نیز یکسان خواهد بود.

۲. برای پرهیز از پیش‌پا افتاده شدن این ملاک باید افزود که معرفت کامل به M در سطح پایه شامل ارتباط استقرایی میان M و E نمی‌شود. به بیان دیگر، اگر ما استقرائاً بدانیم که داشتن M داشتن E را به بار می‌آورد، این معرفت بخشی از معرفت کامل به M در سطح پایه نیست. گرچه با افزودن این معرفت استقرایی به معرفت کاملمان از M در سطح پایه می‌توان E را پیش‌بینی کرد، ولی این پیش‌بینی پیش‌پا افتاده است. اما ارتباط مفهومی (Conceptual Connection) میان M و E دارای وضعیت دیگری است. اگر بگوییم داشتن E یعنی داشتن M با فلان و بهمان خصایص علی خاص، آنگاه گرچه این ارتباط مفهومی میان M و E بخشی از معرفت کامل ما به M در سطح پایه نیست، اما پیش‌بینی E از معرفت کامل ما به M به علاوه این ارتباط مفهومی پیش‌پا افتاده نخواهد بود. بدون چنین ارتباطات مفهومی اصولاً نمی‌توان هیچ‌گونه E را پیش‌بینی کرد.

۳. تا آنجا که نویسنده اطلاع دارد کلمه فینکیش (Finkish) دارای معنای مستقلی در زبان انگلیسی نیست و ظاهراً از عبارات زبانی ابداعی مارتین است.

۴. آنچه ذکر شد تمام نظر مافورد در باب تمایلی‌ها نیست. او براین باور است که شرایط ایده‌آل نامعین و وابسته به متن حمل و اسناد است ([۱۱] ص ۹۲). تحلیل نهایی او از تمایلی‌ها یک نظریه کارکردی است ([۱۱] فصل ۹) که با تحلیل شرطی نیز سازگار است (ص ۲۱۵).

۵. این میزان حدی نیرو (F) معین و روشن نیست. این نیرو می‌تواند بنابر زمینه بحث تغییر کند و لذا خصلتی فازی دارد. اما این فازی بودن تأثیری بر بحث ما ندارد. اگر کسی بگوید که شکنندگی وابسته به متن (Context)

- (Dependent) است، پاسخ آن خواهد بود که ما براساس معرفت کامل به سطح پایه قادر به پیش‌بینی سطوح مختلف نیروی لازم برای شکندگی در زمینه‌های مختلف هستیم.
۶. این نکته عجیبی نیست. بسیاری فلاسفه داشتن نیروی علی و تمایلی بودن را به صورتی قابل جانشینی باهم به کار برده‌اند. به عنوان مثال نگاه کنید به ([۲] ص ۷۶).
۷. این نکته معادل با آن نیست که هر ویژگی یک تمایلی محض است.
۸. بنابر نظر کیم می‌توان یک ویژگی را تنها با ذکر معلول‌های آن و بدون ارجاعی به علت‌هایش و یا تنها با ذکر علت‌های آن و بدون ارجاعی به معلول‌هایش کارکردی کرد ([۴] ص ۱۰).

منابع

1. David, M. (1997), 'Kim's Functionalism', vol. 31, Issue Supplement: Philosophical Perspective, 11, *Mind*, Causation, and World, 133-148.
2. Heil, J. (2003), *From an Ontological Point of View*, Oxford: Oxford University Press.
3. Kim, J. (1993), 'The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation', in Heil and Mele, (ed.), *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press.
4. -----, (1999), 'Making Sense of Emergence', *Philosophical studies* 95, 3-16.
5. -----, (2001), "Mental Causation and Consciousness: The Two Mind-Body Problem for the Physicalist" in Gillett and Lower, (ed.), *Physicalism and its Discontents*, Cambridge: Cambridge University Press.
6. Lewis, D. (1997), 'Finkish Dispositions', *The Philosophical Quarterly* 47, No. 187, 143-158.
7. Malzkorn, W. (2001), 'Defining Disposition Concepts: A Brief History of the Problem', *Studies in History and Philosophy of Science* 32, No. 2, 335-353.
8. Martin, C.D. (1994), 'Dispositions and Conditionals', *The Philosophical Quarterly* 44, No. 174, 1-8.
9. Mellor, D. H. (1974), 'In defence of Dispositions', *Philosophical Review* 83, 157-81.
10. -----, (2000), 'The Semantics and Ontology of Dispositions', *Mind* 109, 757-80.
11. Mumford, S. (1998), *Dispositions*, Oxford: Oxford University Press.
12. Shoemaker, S. (1980), 'Causality and Properties', in Peter Van Inwagen, (ed.), *Time and Cause*, Dordrecht: Reidel Publishing Co., 109-35.

نیمرخ فلسفه دکارت به مثابه جهان بینی او

منوچهر صانعی دره بیدی

جهان بینی نگرش عقلانی است به پدیدارهای پیرامون انسان. این پدیدارها را می توان به دو بخش طبیعی و فرهنگی تقسیم کرد. پدیدارهای طبیعی اشیایی است که انسان در طبیعت با آنها مواجه می شود؛ از قبیل اجرام آسمانی و موجودات زمینی چون نباتات و حیوانات و حوادث طبیعی چون ایجاد شب و روز و زلزله و سیل و طوفان. پدیدارهای فرهنگی پدیدارهایی است که انسان با اعمال و رفتارهای خود آنها را ایجاد می کند؛ از قبیل پدیده های (یعنی اعمال و رفتارهای) اقتصادی، سیاسی، دینی، هنری، اخلاقی و... اینها رفتارهایی هستند که انسان خود برخلاف پدیده های طبیعی آنها را تولید می کند. در اقتصاد: تولید، مصرف، ذخیره سازی و... در دین: اعمال عبادی، در اخلاق: پرهیز از رذایل و مراعات فضایل. در هنر: تولید آثار هنری چون شعر، مجسمه، موسیقی و... در سیاست: اقدامات حزبی، تشکیل نهادهای حکومتی تدوین قوانین و... تقسیم پدیده ها به طبیعی و فرهنگی که تقسیمی نسبتاً دقیق است در بعضی از تقسیم بندی های غیردقیق و مبهم تقسیم به «مادی و معنوی» نامیده شده است. تقسیم به ماده و معنی تقسیم دقیق و قابل دفاعی نیست. تقسیم به طبیعت و فرهنگ از تبعات فلسفه کانت (تقسیم عقل به نظری و عملی) است. مباحث فرهنگی به اصطلاح کانت موضوعات (اثره های) عقل عملی است و مباحث طبیعی موضوعات عقل نظری است.

در نظام های فلسفی بزرگ مغرب زمین (فلسفه های افلاطون، ارسطو، دکارت، کانت، هگل و... سعی و جهد فیلسوف، مصروف تبیین این دو قسم پدیده بوده است. بعضی فیلسوفان بیشتر و مستقیماً متوجه پدیده های طبیعی (مثل دکارت) و بعضی دیگر متوجه پدیده های فرهنگی بوده اند (مثل کانت) و بعضی دیگر به هر دو بخش نظر داشته اند (مثل افلاطون و ارسطو) طبیعت شامل مجموعه پدیده هایی است که بدون دخالت انسان جریان می یابند مثل بارش برف و

باران، گرفتگی ماه و خورشید، ایجاد شب و روز، بروز خشک‌سالی یا سیل و زلزله و... اما فرهنگ شامل مجموعه پدیده‌هایی است که با دخالت انسان (و حتی بیش از این: اصولاً خودشان افعال و اقدامات انسان‌ها هستند) تحقق می‌یابند: اعمال عبادی در دین، تولید و مصرف در اقتصاد، آفرینش آثار هنری، تأسیس بنیادها و نهادهای علمی، تأسیس نهادهای سیاسی و... پدیده‌هایی است که به اراده و دخالت انسان و مستقیماً توسط او تحقق می‌یابند.

بین فرهنگ به‌عنوان بخشی از موضوع جهان‌بینی و جهان‌بینی به‌عنوان نگرش عقلانی به فرهنگ، نسبتی ذاتی و ضروری برقرار است. به این ترتیب که نگرش عقلانی فیلسوف در خلاء رشد نمی‌کند بلکه فیلسوف فرزند زمان خویش و سخن‌گوی فضای فرهنگی عصر خویش است. در یونان فاقد تفکر توحیدی و پرورشگاه ادیان متعدد، تفکر فلسفی تفکر شرک‌آلود است و مثلاً ارسطو وقتی خدا را به‌عنوان محرک نام‌تحرک تعریف می‌کند به تعداد پنجاه و پنج متحرک نام‌تحرک یا محرک اول معتقد است (مابعدالطبیعه، رسالهٔ لامبدا، ۱۰۷۴a) و در فضای توحیدی قرون وسطی به دلیل غلبهٔ ایمان، آگوستین اعلام می‌کند که ایمان می‌آورم تا بفهمم یا ایمان بیاور تا بفهمی و عقل را در خدمت ایمان قرار می‌دهد (کاپلستون، ۱۹۷۲: ۲، ۴۸-۹) و دکارت در قرن هفدهم، وقتی گالیله اعلام می‌کند که زبان طبیعت به الفبای ریاضی است، مدعی می‌شود که زبان علم زبان محاسبه است (→ ادامهٔ مقاله). به این ترتیب جهان‌بینی فرزند فرهنگ غالب است.

اما البته فیلسوف به‌عنوان مؤسس یک جهان‌بینی جدید مقلد فرهنگ غالب نیست و از فرهنگ غالب عصر خود آغاز میکند اما فقط آغاز می‌کند و شرط تأسیس جهان‌بینی جدید در گذشتن و فراتر رفتن از فرهنگ غالب و تأسیس یک دیدگاه جدید است. این وضعیت فیلسوفان بزرگی چون افلاطون، ارسطو، دکارت و کانت و... است. از اینکه گفته شد فیلسوف فرزند زمان خود و سخن‌گوی فضای فرهنگی زمان خویش است نباید نتیجه گرفت که فیلسوف مقلد فرهنگ غالب است. در عالم تفکر جایی برای تقلید نیست و تعبیر «فیلسوف مقلد» به «دایرهٔ مربع» می‌ماند زیرا تقلید با تفکر جمع نمی‌شود. اما چون بدون پایه و اساس نمی‌توان کاری را «آغاز» کرد البته فیلسوف از فرهنگ زمان خود آغاز می‌کند و چه بسا عناصر کمرنگ این فرهنگ در اعماق اندیشهٔ او رسوب کند و آنگاه که به تفکر مستقل دست یافت این عناصر رسوب کرده به مناسبت‌های مختلف خودنمایی می‌کنند و از خلوص آراء او می‌کاهند.

دکارت عالم هستی را به سه بخش تحت عنوان جوهرهای سه‌گانه تقسیم کرده و مباحث فلسفی خود را ذیل بحث در این جوهر آورده است. اما برای تبیین این تقسیم، دیدگاه منطقی خاصی (خلاف منطق ارسطو) لحاظ کرده است و بحث منطقی او را به‌عنوان بخش یا مبحث شناسایی می‌توان در کنار مباحث جوهر آورد. آیا بحث جوهرهای سه‌گانه و طرح دیدگاه‌های منطقی دکارت اساس جهان‌بینی اوست؟ دکارت در بنیاد این مباحث در پی مطلب (و مطلوب) دیگری است و آن دست یافتن به علم یقینی است. دکارت در جستجوی علم یقینی به طرح جوهر

سه گانه در فلسفه خود می‌رسد و تهیه فهرست جواهر سه گانه و گنجاندن مباحث گوناگون فلسفی در ذیل آنها در فلسفه او عبارت است از کوشش برای وصول به علم یقینی. از این‌رو این دو مطلب (تدوین جواهر سه گانه از یک طرف و دست یافتن به علم یقینی از طرف دیگر) پشت و روی یک سکه‌اند و طرح این سؤال که کدام یک موضوع جهان‌بینی دکارت را تشکیل می‌دهد حکایت علی‌خواجه و خواجه علی است. اما به لحاظ اینکه غایت فلسفی دکارت وصول به علم یقینی است و نه طرح جواهر سه گانه، از این دیدگاه می‌توان گفت مسئله کلیدی جهان‌بینی دکارت دست یافتن به علم یقینی است. تحقق این هدف از دیدگاه دکارت، چنانکه شرح آن خواهد آمد، رهایی از ساختار فکری قرون وسطی یعنی ترک الگوی تقلید و حجیت (مرجعیت) در قلمرو شناخت و کارکرد عقل و اعلام استقلال ذاتی انسان وعدم وابستگی او به هر موجود غیرانسانی است و این استقلال البته استقلال فردی است نه استقلال مثلاً نوع انسان به معنی ارسطویی لفظ. خلاصه تحقق این هدف که مشروح آن عبارت است از سلوک فلسفی دکارت، عبارت از این است که انسان وقتی از طریق شک دستوری از بند تقلید رها شد و حجیت (مرجعیت «Authority») دیگران را نفی کرد، با تکیه بر فهم شخصی (فاهمه) خود به حقیقت دست می‌یابد. زمینه فهم شخصی عبارت است از دو مقوله کلیدی آگاهی (شعور) و آزادی (اختیار) انسان. انسان از نظر دکارت موجودی است آگاه و آزاد. سابقه این دو مفهوم به فلسفه افلاطون می‌رسد اما در فلسفه دکارت این مفاهیم چنان رشد می‌کنند که مفهوم مسئولیت انسان را در پی خواهند داشت. انسان در فلسفه دکارت به دلیل برخورداری از آگاهی و آزادی مسئول درک، تشخیص، تحقق و تقوّم حقیقت است. حقیقت در فلسفه دکارت قائم به اراده انسان است. اگر حقیقت را به آب تشبیه کنیم انسان بستر رودخانه حقیقت است و اگر آن را به ساختمان تشبیه کنیم انسان زمینی است که حقیقت بر آن ایستاده است. انسان تکیه‌گاه حقیقت است. پس عناصر جهان‌بینی دکارت را می‌توان چنین خلاصه کرد: قول به جواهر سه گانه، تأسیس منطق غیرارسطویی و در نهایت تکیه حقیقت به ذات انسان یا معرفی انسان به عنوان حامل حقیقت یا نهادن بار حقیقت بر دوش انسان و تعیین این مسئولیت برای او. واژه‌های کلیدی این مقاله عبارت‌اند از: طبیعت، فرهنگ، جهان‌بینی، نگرش عقلانی، فضای فرهنگی، حجیت (مرجعیت «authority») تقلید، استقلال، علم یقینی، استقلال فردی، شک دستوری، فهم، آگاهی، آزادی، مسئولیت انسانی، حقیقت، جوهر، شهود، قیاس، محاسبه، انسان به عنوان فاعل (سوژه).

پیش از پرداختن به شرح اجزاء جهان‌بینی دکارت باید اندکی در مورد بعضی از واژه‌های فوق توضیح دهیم:

نگرش عقلانی: در حداصل تاریخی دکارت تا کانت، عقل (reason) به عنوان وجه مشترک انسان‌ها به نحوی که به طور یکسان در همه افراد حضور دارد، تعریف و تثبیت شد. دکارت رساله گفتار در هدایت عقل را با این جمله آغاز کرد که خداوند عقل را به طور مساوی بین انسان‌ها تقسیم کرده است. شارحان دکارت گفته‌اند این جمله اعلام جنگ علیه کلیسا بود. زیرا کلیسا

مدعی مقام خلیفه‌اللهی و برگزیدگی از جانب خدا بود. بنابر ادعای کلیسا، بدون وساطت مقامات کلیسایی رستگاری مؤمنان ممکن نبود و به زبان منطقی گویی انسانیت مفهومی تشکیکی بود. در چنین فضایی، دکارت مفهوم عقل برابر را برای همه انسان‌ها اعلام کرد. تأکید بر این نکته که عقل به نحو یکسان در تمام افراد حضور دارد از زمان دکارت تا زمان کانت و درحد فاصل آنها بین نویسندگان انگلیسی مثل جان لاک و دیوید هیوم و نویسندگان فرانسوی قرن هجدهم مثل ولتر، روسو، هولباخ و هلسیوس، به‌عنوان شاخص انسانیت و وجه مشترک همه افراد، معیار صدق و کذب و حق و باطل و خیر و شر قرار گرفت. از این دوره به بعد است که «عقلانیت» (rationality) به‌معنی «آنچه مورد قبول همگان است» به‌کار می‌رود و نگرش عقلانی، به معنی نگرشی که مورد تأیید انسان‌های دارای عقل سلیم است، به‌عنوان ترازوی تمیز درست از نادرست و حق از باطل تعریف شد. کانت به‌عنوان خاتم این رسالت اعلام کرد که «قابلیت تعمیم» در قالب ارادهٔ همگانی (تعبیری که پیش از او روسو به‌کار برده بود)، خواست عمومی و هماهنگی اراده‌های افراد معیار جواز عقل برای عمل اخلاقی است. فضیلت اخلاقی عملی است که با ارادهٔ همگانی هماهنگ باشد یا با آن در تناقض نباشد. در تعبیر «نگرش عقلانی» همواره دو نکته مورد توجه است: اول اینکه عقل به‌نحو یکسان و برابر در همهٔ افراد موجود است؛ دوم اینکه جز همین عقل برابر همگانی هیچ معیاری برای تمیز حق از باطل وجود ندارد. مفهوم آزادی انسان‌ها در پرتو همین عقل برابر تعریف می‌شود: عملی اخلاقاً آزاد است که با ارادهٔ همگانی هماهنگ باشد و آنچه با ارادهٔ همگانی تطبیق نکند اخلاقاً مردود و ردیلت است.

استقلال: مفهوم «استقلال» یا خودمختاری (autonomy) که اولاً و بالذات مقصود از آن استقلال فردی است (و سپس استقلال سیاسی و ملی) در عصر جدید در فلسفهٔ دکارت در مقابل تقلید ناشی از حجیت یا مرجعیت (authority) که از معیارهای فرهنگی قرون وسطی بود، پیدا شد. حجیت در تفکر قرون وسطایی معیار شناخت بود و کلام حجّت‌ها (که ارسطو بزرگ‌ترینشان بود) معیار تمیز حق از باطل محسوب می‌شد. دکارت اعلام کرد که فهم شخصی معیار شناخت است نه کلام فلان حجّت، خواه ارسطو باشد خواه دیگری. فهم شخصی قائم به عقل بود و هر فردی با تکیه بر عقل خود و هماهنگی با عقل دیگران می‌تواند به ذات حقیقت دست یابد. کلام حجّت اگر کاشف حقیقت باشد به این دلیل است که با فهم شخصی من (به‌عنوان بخشی از عقلانیت عمومی) منطبق است نه اینکه «حجیت» او معیار تمیز حق از باطل باشد. استقلال برآمده از فلسفهٔ دکارت در زبان نسل‌های پس از او چون لاک و کانت تبدیل به «استقلال فردی» شد و پایهٔ فردانیت یا اصالت فرد (individualism) جدید را به‌وجود آورد. به این ترتیب «استقلال» از یک طرف حجیت فرهنگی مدرسی (scholastic) را حذف کرد و از طرف دیگر مفهوم فهم (فاهمه = understanding) شخصی را تقویت کرد و در عصر جدید در فلسفهٔ دکارت فهم به‌جای تقلید از حجّت‌ها نشست.

آزادی یا اختیار (freedom): اولین طرح اختیار یا آزادی در تفکر غرب در اخلاق نیکوماخی

ارسطو آمده است. ارسطو می گوید: افعال انسان بر سه قسم است: فعل مختار، فعل مضطر (اجباری) و فعل مخلوط از جبر و اختیار.

بنابراین ارسطو به این سؤال که آیا انسان مجبور است یا مختار جواب نداده و حتی چنین سؤالی را به صراحت طرح نکرده است. متکلمان مسیحی فصل مبسوطی در نوشته های خود به بحث جبر و اختیار اختصاص نداده اند اگرچه قدیس آگوستین و توماس هرکدام به نحوی به این مطلب پرداخته اند. تعلیمات عمومی کلیسا با مفهوم آزادی سازگار نبود و مردم از نظر کلیسا باید مقلد حجت ها باشند (در کلام اسلامی معتزله معتقد به آزادی و اشاعره معتقد به جبر بودند) به این جهت مفهوم آزادی یا اختیار در کنار نگرش عقلانی از مفاهیم عصر جدید و از برکات فلسفه دکارت است. دکارت در تحلیل قضیه کوگیتو ضمن اثبات تجرد نفس آزادی آن را نیز به اثبات رساند. پس از آنکه در کتاب تأملات در فلسفه اولی جوهریت، تجرد، خلود و آزادی نفس را به اثبات رساند در کتاب اصول فلسفه نوشت: «برای اثبات آزادی اراده به برهان نیاز نیست و تجربه ای که از آن داریم برای این منظور کافی است. بالاخره اینکه ما از یک اراده آزاد برخورداریم که هر وقت بخواهد می تواند به کاری تن دردهد یا از آن تن زند، چنان بدیهی است که می توان این مفهوم اراده آزاد را یکی از متعارف ترین مفاهیمی که به طور فطری در ما یافت می شود، دانست.» (اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۳۹).

بین آزادی و عقلانیت رابطه ای ضروری برقرار است به این معنی که موجود عاقل (به نحوی که مسئول اعمال خود باشد) الزماً آزاد است. زیرا یکی از لوازم عقلانیت مسئولیت اخلاقی است و مسئولیت بدون آزادی یک تعبیر فاقد معنی است. بعد از دکارت، کانت آزادی را به دو بخش درون ذهنی (سابجکتیو) و برون ذهنی (آبجکتیو) تقسیم کرد. آزادی درونی (که مقدم بر آزادی برونی است) آزادی عقل از بند و اسارت تمایلات و شهوات است و «انسان عاقل» دقیقاً به معنی انسان آزاد است و آزادی برونی به معنی رهای از قید و بند حکومت های خودکامه است. زیرا خودکامگان و مستبدان کسانی هستند که به مقام آزادی درونی نرسیده اند یعنی اسیر تمایلات نفسانی هستند و اراده آنها با اراده عمومی هماهنگ نشده است. به این جهت اقدامات آنها آمیخته به خودکامگی است و درواقع دیکتاتورها اسیرترین مردم در چنگ تمایلات نفسانی هستند. به این جهت است که عقلانیت معیار آزادی است و کانت دو واژه عقلانیت و آزادی را در کنار هم به صورت لازم و ملزوم هم به کار می برد. این مفاهیم از کوگیتوی دکارت برآمد و قبل از کانت جان لاک آنها را تقویت کرد. رشد مفهوم آزادی، تقویت مفهوم «مسئولیت اجتماعی» را در پی داشت. به موجب همین آزادی عقلانی است که انسان مسئول تمام زندگی خویش و خیر و شر زندگی خویش است.

شهود (intuition): ترجمه یتویشن به شهود ترجمه درست و دقیقی نیست اما چون متداول شده است واژه شهود را در ترجمه آن به کار می بریم (چنانکه در فلسفه اسلامی ترجمه نوس (nous) یونانی به «عقل» ترجمه درستی نیست اما چون متداول شده است آن را به کار می بریم).

شهود از اصطلاحات صوفیه است و «در اصطلاح تصوف، چنانکه در نفاثات الفنون آمده است عبارت است از حضور دل؛ و هرچه دل حاضر آن است شاهد آن است و آن حاضر شهود اوست» (لغت‌نامه دهخدا). درحالی که اینتویشن در اصطلاح دکارت عبارت است از علم صریح و متمایزی که توسط عقل (reason) به دست آمده باشد. پس شهود به معنی دکارتی لفظ عبارت است از علم یقینی بی‌واسطه که اولاً دارای حداکثر وضوح و تمایز است، ثانیاً بی‌نیاز از برهان است و در هر حال وصول به آن یک فرایند عقلی است. مثال‌های خود دکارت برای علم شهودی از این قبیل است: من هستم، مثلث دارای سه ضلع است، دایره دارای یک مرکز است و...

محاسبه: دکارت کل حکمت را به درختی تشبیه کرده است (مقدمه اصول فلسفه) که ریشه آن مابعدالطبیعه، تنه آن فلسفه طبیعی (طبیعیات) و میوه‌های آن سه علم طب، مکانیک و اخلاق است. در رساله قواعد هدایت ذهن می‌گوید: در علوم جزئی (یعنی سه علم طب، مکانیک و اخلاق) دقت علمی در گرو کاربرد روش ریاضی است و روش ریاضی در اعمال جمع و تفریق (به زبان فلسفی ترکیب و تحلیل) خلاصه می‌شود. به‌خصوص قاعده تحلیل از ارکان روش محاسبه علمی است. شاید کمی قبل از دکارت یا همزمان با او توماس هابز انگلیسی (که فقط ۸ سال از دکارت بزرگ‌تر بود) گفته بود تفکر عقلانی و شناخت علمی چیزی جز محاسبه به معنی ریاضی لفظ یعنی جمع و تفریق نیست. زیرا که مجهول یا امر مرکبی است که اجزاء آن نامعلوم است و برای معلوم کردن آن باید آن را تجزیه (به زبان ریاضی تفریق) کرد، یا امر بسیطی است که نمی‌دانیم از ترکیب آن با بسایط دیگر چه نتیجه‌ای به دست می‌آید. دراین صورت باید آن را ترکیب (به زبان ریاضی جمع) کرد. دکارت در چهارچوب همین سنت فکری می‌گوید: دقت علمی مستلزم استفاده از زبان ریاضی و روش ریاضی در قالب جمع و تفریق است و به این ترتیب در نظر دکارت هم شاید تحت تأثیر هابز تفکر علمی چیزی جز محاسبه نیست.

فاعلیت انسان (subjectivity): دکارت در قضیه کوگیتو (فکر می‌کنم پس هستم) علاوه بر اثبات جوهریت و تجرد نفس و اختیار برای افعال انسان، به این نتیجه رسید که برای دست یافتن به هر حقیقتی باید از عالم خارج چشم پوشید و به درون ذات خود رجوع کرد. دکارت حتی وجود عالم خارج را با تأکید بر این نکته اثبات کرد که «خارجیت» (extensionality) به این دلیل واقعیت است که مفهوم آن در ذهن به صراحت ادراک می‌شود. این بدان معنی است که عالم خارج جواز موجودیت خود را از ذهن انسان دریافت می‌کند. هیدگر می‌گوید: در قضیه کوگیتوی دکارت انقلاب بزرگی روی داده است و آن اینکه انسان تبدیل به سوژه (subject) یعنی فاعل می‌شود و فاعلیت انسان مصدر تحقق اعیان خارجی در ظرف تحقق آنها یعنی جهان است. در همین انقلاب است که شیء تبدیل به ابژه (object) یا متعلق شناخت می‌شود. یعنی جهان فقط به عنوان متعلق شناخت واجد معناست. فاعلیت انسان به معنی حاکمیت انسان بر جهان است. زیرا در این انقلاب علاوه بر دو مورد فوق حقیقت (صدق) نیز تبدیل به یقین می‌شود و امر حقیقی (قضیه صادق) امری است که مورد یقین ذهنی انسان واقع شده است. به این ترتیب عصر

جدید عصر فاعلیت و حاکمیت انسان است بر جهان هستی. اکنون باید پردازیم به شرح اجزاء جهان بینی دکارت یعنی شرح جواهر سه گانه او و در پایان اشاره ای کنیم به آراء او در باب منطق و شناخت.

۱. جوهر نفس (soul): نفس در تفکر سنتی بازمانده از دوره یونانی منشأ حیات و اصل زندگی بود. اما در فلسفه کانت نفس فقط مبدأ تفکر است و حیات حاصل ترکیب ماشینی و مکانیکی ماده است. پیوند نفس با زندگی از اسطوره های یونانی به فلسفه های افلاطون و ارسطو رسید. ابتدا در کتاب تیمائوس افلاطون نفس جهان مورد توجه واقع شد و سپس در کتاب درباره نفس ارسطو مراتب نباتی و حیوانی و انسانی آن تشریح شد. ارسطو می گوید: «نفس به طور کلی اصل حیوانات است» (نفس، ۴۰۲ الف) و نه فقط «حیوانات» به معنی اخص لفظ بلکه «نفس علت و اصل موجود زنده است» (همان، ۴۱۴ ب) در میان موجودات زنده زمینی (عالم تحت قمر) «نبات جز قوه غاذیه ندارد» (همان، ۴۱۴ ب) و قوه غاذیه به عنوان مبدأ رشد و نمو اولین مرتبه یا قوه از مراتب و قوای نفس است. سپس در حیوانات «نفس اصل حرکت است» (همان، ۴۱۵ ب) زیرا «اختلاف جانور و بیجان در دو صفت حرکت و احساس است» (همان، ۴۰۳ ب) تعبیرات «اصل» و «علت» در بیان ارسطو در عبارات فوق دال بر این است که در نظر ارسطو زنده بودن و نفس داشتن به یک معنی است. چنانکه در یک تشبیه کاملاً رسا می گوید: «اگر چشم حیوان بود بینایی نفس آن بود» (همان، ۴۱۲ ب) آثار حیاتی عبارت است از حرکت و احساس و نطق و «نفس... با قوای محرکه، حساسه، ناطقه و با حرکت تعریف می گردد.» (همان، ۴۱۳ ب). ارسطو وجه مشترک حرکت و احساس و نطق را «کمال» و امکان تحقق این صفات را در جسم «کمال اول» نامیده است و در تعریف نفس می گوید: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی [ارگانیک] است» (همان، ۴۱۲ ب).

اما دکارت برخلاف افلاطون و ارسطو اولاً براین باور بود که «جهان ماشینی است که جز شکل و حرکت چیز قابل ملاحظه ای ندارد» (اصول فلسفه، بخش چهارم، اصل ۱۸۸) به این ترتیب در فلسفه دکارت مسأله نفس جهان و نفوس فلکی منتفی است و حرکات اجرام آسمانی به نحو مکانیکی و ماشینی تبیین می شود یعنی تبیین و توجیه حرکت مستلزم قول به وجود نفس نیست. جهان از نظر دکارت یک موجود مرده و بیجان است. ثانیاً دکارت نباتات و حیوانات (حتی بدن انسان) را ماشین هایی معرفی کرد که تماماً تابع قوانین مکانیکی طبیعت اند. بعضی مفسران او از قول او چنین گفته اند: «بدن انسان چیزی نیست جز مجسمه یا ماشینی که از خاک ساخته شده است.» (فلسفه دکارت، ص ۵۹) نظر دکارت را در مورد جوهر مادی در صفحات آینده خواهیم آورد. اکنون بحث بر سر جوهر نفس از دیدگاه دکارت است. در نظر او نه نفس فلکی در کار است نه نفس نباتی و نه نفس حیوانی (حساسه) بلکه جهان تماماً یک دستگاه ماشینی واحد است و با قوانین مکانیکی عمل می کند.

نفس در فلسفه دکارت با دو صفت شناخته می شود: اندیشیدن و فهمیدن. اما فهم تابع

اندیشه است. پس صفت ذاتی نفس اندیشیدن است و این خاصیت (به نظر دکارت) فقط در وجود انسان یافت می‌شود. اکنون از اینکه اندیشه صفت ذاتی نفس است نتایجی به دست می‌آید:

۱. اینکه تفکر تعطیل نمی‌شود. نفس همواره می‌اندیشد. نفس به اعتبار جوهریت خود تباہ نمی‌شود و کارکرد آن (یعنی اندیشیدن آن) مشروط به انضمام به بدن نیست. لذا بدون توجه به احوال بدن نفس همواره می‌اندیشد و چون تمدن و فرهنگ حاصل کارکرد نفس (یعنی اندیشیدن) است پس نفس مولد فرهنگ است.

۲. نفس وجود مادی و فیزیکی ندارد پس کارکرد آن تابع قوانین مکانیکی ماده نیست. نفس بدون قاعده و دستورالعمل قبلی و ازپیش تعیین شده می‌اندیشد. پس کار نفس تماماً نوآوری و خلاقیت است. اندیشیدن تکرار نیست زیرا در آفرینش تکرار نیست. تکرار به معنی اجرای قواعد ثابت و یک جریان مادی و مکانیکی است. اما نفس تابع این قواعد نیست پس وقتی می‌اندیشد می‌آفریند و هنگامی که می‌آفریند به این معنی است که نوبه‌نو پدید می‌آورد. از اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که تاریخ نوع انسان به موجب اندیشه‌های نفس تاریخ تکامل و پیشرفت است و این نتیجه‌ای است که کانت از فلسفه دکارت استخراج کرد. ذخایر اندیشه‌های انسان بی‌پایان است و تاریخ میدان تجلی و تحقق این ذخایر بشری است.

۳. چون اندیشه از جنس آفرینش و خلاقیت و نوآوری و فاقد قوانین و قواعد و مقررات از پیش تعیین شده است ذات انسان آزادی است. تمام قوانین تابعی از اندیشه‌های نفس است اما نفس تابع هیچ قاعده و قانونی نیست. به این جهت در جریان اندیشه‌ها رفتار اجتماعی انسان را نمی‌توان محدود کرد. ذات اندیشه آفرینش و آفرینش عین آزادی است. پس انسان موجودی است آزاد و خلاق یا آفریننده. آفرینش‌های انسان به برکت برخورداری او از آزادی ذاتی، به صورت پدیده‌های فرهنگی بروز می‌کند: قوانین حقوقی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی، دینی، هنری و... تماماً آفرینش آزاد نفس است. پس شرط رشد و شکوفایی فرهنگ و تمدن تأمین آزادی اجتماعی برای انسان است. انسان ذاتاً آزاد است. اما همین آزادی ذاتی که از لوازم قوه عقل است ممکن است به دلیل تربیت فاسد‌گرفتار تمایلات و هوس‌ها و نیازهای حیوانی (یعنی بدنی) انسان گردد. گرفتاری نفس در دام تمایلات در صحنه اجتماعی انسان به صورت خودکامگی‌های سیاسی بروز می‌کند و محصول فساد تربیت، پیدایش حاکمان خودکامه و مستبد است. در چنین جوامعی با چنان تربیت‌هایی رشد تاریخی انسان متوقف می‌شود و حاکمان خودکامه و اسیر تمایلات انسانی (دروغ تمایلات بدنی و حیوانی زیرا تعبیر تمایلات نفسانی در سنت دکارت تعبیر درستی نیست چون نفس جز اندیشه کارکرد دیگری ندارد) آزادی ذاتی انسان را در صحنه اجتماعی محدود و مسدود می‌کنند. در این جوامع انسان‌ها از آفرینش و خلاقیت باز می‌مانند اما چون نفس ذاتاً فعال است فعالیت‌های نفس در چنین جوامعی به صورت رشد رذایل اخلاقی بروز می‌کند. شرارت‌ها، راهزنی‌ها، جنایت‌ها، ارتکاب اعمال

حاکمی از تجاوز و تعدی در جوامع گرفتار فساد اخلاقی تماماً نتیجه عملکرد حکومت‌های خودکامه است. به این جهت بین آزادی‌های اجتماعی از یک طرف و رشد تاریخی انسان از طرف دیگر نسبت مستقیم برقرار است. دکارت در رساله انفعالات نفس همه خواست‌ها و تمایلات را به عواطف (emotions) تحویل می‌کند و در میان عواطف از شش عاطفه اصلی نام می‌برد که عبارت‌اند از: لذت، الم، میل، نفرت، عشق و حیرت (شگفتی) و سپس می‌گوید: تمام عواطف دیگر ترکیبی از این شش عاطفه اصیل است، و اضافه می‌کند: این عواطف فی‌نفسه و به ذات خود از لحاظ اخلاقی بد نیستند بلکه کاربرد آنها می‌تواند به دو صورت فضیلت‌مندانه و رذیلت‌مندانه باشد یعنی از لحاظ اخلاقی می‌تواند مجاز یا ممنوع باشد. آنچه جواز کاربرد این عواطف را تعیین می‌کند آگاهی است و عواطف هرگاه آگاهانه به کار روند فضیلت‌اند. اما شرایط کاربرد آگاهانه عواطف را باید در نظام تربیتی اجتماعی به وجود آورد. حکومت‌های دیکتاتور و خودکامه از انجام این مهم ناتوان‌اند و شرایط کاربرد آگاهانه عواطف را برای شهروندان خود فراهم نمی‌کنند. زیرا نظام آموزشی این حکومت‌ها براساس تمایلات دیکتاتوری (اسارت حاکمان در چنگ تمایلات بدنی و حیوانی) تدوین و اجرا می‌شود.

جوهریت و تجرد نفس با چنین رسالت و مفادی وارد اندیشه مغرب‌زمین شد و بعد از دکارت متفکران نسل‌های بعدی اروپا این سنت را ادامه دادند تا اینکه در نیمه قرن هجدهم وقتی نوبت به کانت رسید این رسالت و مفاد نفس را گسترش داد و نتایج بزرگ‌تری از آن گرفت. دکارت در اثبات جوهریت نفس و تجرد آن از ماده می‌گوید: ... چون ما را نیازی به امتداد، شکل، واقع‌بودن در مکان، یا چیزی دیگر از صفات بدن یا جسم نیست و تنها دلیل وجود ما در اندیشه ماست، نتیجه اینکه مفهوم کلی ما از نفس یا اندیشه خود، مقدم بر مفهومی است که از بدن خود داریم (اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۸) و در مورد اثبات موجودیت این جوهر مجرد با همان شیوه توسل به اندیشه و با تأکید بر وحدت و این همانی شک‌کردن و اندیشیدن می‌گوید: اما در یک نکته نمی‌توان شک کرد و آن اینکه ما در حال شک‌کردن در حقیقت همه این امور، وجود داریم (همان، اصل ۷).

۲. **جوهر مادی:** در نظر دکارت خداوند فقط دو چیز آفریده است: نفس و ماده. اما تصور دکارت از ماهیت و ذات ماده غیر از تصور سنتی آن در فلسفه‌های افلاطون - ارسطویی است. کلاً در تاریخ فلسفه غرب «ماده» را به سه صورت تصور و تعریف کرده‌اند. این معانی سه‌گانه عبارت‌اند از: تصور افلاطونی، تصور دکارتی و تصور لایبنیتیسی (در فیزیک جدید). برای اینکه آنچه دکارت در مورد ذات ماده باور داشته است روشن شود از مقایسه آن با دو تعریف افلاطونی و لایبنیتیسی ناگزیریم.

۱. **ماده از نظر افلاطون:** افلاطون هستی یا موجودیت را با روحانیت و معنویت و غیرمادی بودن برابر می‌گرفت. اصل وجودی همه چیز از نظر او عالم «مثل» یا جهان ایده‌هاست و چون در این جهان هیچ تغییر و دگرگونی رخ نمی‌دهد و جهان مادی محلّ تغییر و دگرگونی است به این دلیل

وجود عالم مثل وجود غیرمادی است. ماده متعلق به جهان فیزیکی یعنی عالم متغیر است و چون از هر جهت در مقابل عالم مثل است ذات آن به جای هستی، نیستی است. عالم مادی عالم ظلمت، فقدان، سیلان و امکان است و هیچ یک از این مفاهیم با «هستی» سنخیت ندارد. به این جهت ماده از سنخ نیستی است. البته ذات عالم مادی یا جهان محسوس به عنوان عالم «صیرورت» مخلوطی از وجود و عدم یا ماده و معنا (ایده) است، اما ماده فی نفسه و در حد ذات خود مساوی عدم است. این تصور تا زمان دکارت که تعریف تازه‌ای از ماده آورد تصور فلسفی متداول ماده بود. ارسطو به عنوان شاگرد و مفسر فلسفه افلاطون (گرچه در بسیاری از مباحث فلسفی با افلاطون اختلاف عمده داشت و در مقام تفکر فلسفی حقیقت را بیشتر از افلاطون دوست می‌داشت) همین تصور ماده را در فلسفه خود پروراند و آن را در مقابل «صورت» نهاد. در نظر ارسطو هستی از ناحیه «صورت» به ماده عطا می‌شد و ماده در ذات خود امر «بالقوه» یعنی شأن عدمی است و به معنی دقیق لفظ «وجود» ندارد و هر کجا ماده‌ای هست هستی آن از صورت آن است. ارسطو می‌گوید: «من چیزی را ماده می‌نامم که فی نفسه نه شیء جزئی [معین] است و نه کمیت معین و نه منسوب به هریک از مقولات دیگر که هستی توسط آن تعین می‌یابد» (مابعدالطبیعه، 20، 1099a).

باتوجه به اینکه ارسطو در جای دیگری گفته است وجود در هر مقوله‌ای به معنی همان مقوله است (همان، 22، 1017a) و در مورد ماده می‌گوید: منسوب به هیچ یک از مقولات نیست، پس ماده دارای شأن عدمی یا به قول ارسطو امر بالقوه است. این تصور عدمی ماده که اصل آن از افلاطون است منشأ توهّمات صوفیانه، دعوت به ترک دنیا، زهد و رهبانیت بوده است زیرا از این دیدگاه جهان مادی اصولاً وجود ندارد تا شایسته دل بستگی باشد.

۲. تصور دکارتی ماده: در نظر دکارت به عنوان یک متفکر مسیحی ماده مخلوق خداست (برخلاف نظر افلاطون و ارسطو) و مخلوق خدا البته امر وجودی است زیرا خداوند خالق عدم نیست. آنچه از ذات خدا نشأت کرده باشد وجود است نه عدم. پس در فلسفه دکارت شأن ماده برای اولین بار پس از سلطه افلاطون و ارسطو بر عالم اندیشه، شأن وجودی است (البته در جهان قدیم رواقیان برای ماده شأن وجودی قائل بودند اما آنها از دیدگاه اصالت ماده (ماتریالیسم) به این مسأله نگاه می‌کردند و به این دلیل تعالیم آنها توسط مسیحیت مردود اعلام شد) دکارت ذات این امر وجودی را کمیت یا مقدار یا امتداد (extension) اعلام کرد و این مفهوم را ارسطو به حساب اعراض ماده گذاشته بود. این ذات ممتد همانند منشأ و خالق آن یعنی خداوند امری یگانه است. یعنی همانطور که یک خدا وجود دارد همانطور هم یک جهان مادی وجود دارد (از اینجا فرضیه تعدد عوالم انکار می‌شود، فرضیه‌ای که برای یونانیان همواره مطرح بود). با این تفاوت که ذات این ماده متکثر برخلاف ذات خالق آن امری تجزیه پذیر است و ماده دارای اجزاء است.

۳. تصویر لایب نیستی ماده: لایب نیستی این ادعا را که ماده مخلوق خداست از دکارت پذیرفت اما این ادعای دکارت را که ذات ماده امتداد است از او نپذیرفت. زیرا این باور را به معنی تسلیم به

مبانی اصالت ماده می‌دانست و چون اصالت ماده با نظریه خلقت سازگار نبود، آن را نمی‌پذیرفت. نظر لایب‌نیتس این است که در مورد ذات ماده حق با ارسطو است به این معنی که امتداد به عنوان کمیت از اعراض ماده است و ذات ماده به اصطلاح ارسطو «صورت جوهری» یا «انتلیخیا» یا «انرگیا» (انرژی) است. معرفی انرژی (نیرو) به عنوان ذات ماده پیش‌درآمد نظریه فیزیک جدید در مورد ذات ماده است. در فیزیک نسبیت اینشتین انرژی به عنوان ذات ماده تثبیت شد. اکنون به شرح نظر دکارت به این عنوان که ذات ماده امتداد است می‌پردازیم.

دکارت می‌گوید: طبیعت جسم عبارت از وزن و سفتی و رنگ و امثال آن نیست بلکه فقط امتداد است. ... جسم جوهری است ممتد در طول و عرض و عمق اما سفتی و مقاومت و ثقل متعلق به ذات جسم نیست. زیرا اگر به جسم در حال حرکت با همان سرعت فشار وارد کنیم سفتی آن را حس نمی‌کنیم در حالی که سفتی جسم ساکن را حس می‌کنیم پس سفتی جسم جزء ذات آن نیست (اصول فلسفه، بخش دوم، اصل ۴). دکارت سپس در اثبات اینکه ذات جسم کمیت است می‌گوید: تصور جوهر جسمانی به صورتی متمایز از کمیت خویش، تصویری مبهم از یک چیز غیر جسمانی است... زیرا وقتی جوهر [جسمانی] را از امتداد و کمیت انتزاع کنیم، یا مقصود از جوهر لفظی است که دلالت بر چیزی ندارد یا تصور مبهمی از یک جوهر غیر جسمانی است... (همان، اصل ۹). به این ترتیب در فلسفه دکارت امتداد به عنوان ذات ماده معرفی شد. این جهان‌بینی در مورد ذات ماده، نتایج گوناگونی در فلسفه دکارت به بار آورد. نتایجی که پیش از سقراط در فلسفه دموکریتوس در یونان باستان بروز کرده بود. اما فلسفه‌های سقراطی افلاطون و ارسطو آن نتایج را ملغا کردند. اهم این نتایج را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

جهان ماشین است: دکارت چنانکه اشاره کردیم می‌گوید جهان ماشینی است که جز امتداد و حرکت چیزی ندارد. امتداد ذات عالم مادی است و به دو صورت محدود و نامحدود در خارج متحقق است. صورت محدود آن مجموعه اجسامی است که به ظاهر فضا را پر کرده‌اند و صورت نامحدود آن، همان فضایی است که اجسام در آن قرار دارند. به این ترتیب ذات جسم و مکان یک چیز (امتداد) است با این تفاوت که جسم امتداد محدود است و مکان (فضا) امتداد نامحدود. پس هر جسمی به عنوان امتداد محدود می‌تواند مکان خود را عوض کند و این تغییر مکان جسم عبارت است از حرکت. حرکت مانند امتداد یک واقعیت خارجی است و رابطه آن با امتداد توسط قوانین مکانیکی تعیین می‌شود. به این ترتیب جهان طبیعت ماشینی است مرکب از دو واقعیت امتداد و حرکت. «حرکت» در اینجا به معنی ارسطویی لفظ و شامل مقولات گوناگون (از نظر ارسطو چهار مقوله جوهر، کمیت، کیفیت و این (مکان)) نیست بلکه حرکت به معنی صرف جابه‌جایی جسم نسبت به جسم دیگر است. چون ذات ماده چیزی جز امتداد نیست که توسط حرکت جابه‌جا می‌شود و حرکت هم مانند خود امتداد کمیته است که مستقیماً قابل اندازه‌گیری است، پس ذات عالم مادی در قالب دو واقعیت طبیعی امتداد و حرکت قابل اندازه‌گیری به روش ریاضی است و اینجا دکارت به این نتیجه می‌رسد که به جهان مادی می‌توان

علم دقیق پیدا کرد. دست یافتن به علم دقیق در مورد واقعیت‌های طبیعی از آرمان‌های دکارت بود و اینکه ذات ماده را به جای ترکیب از صورت ماده (به روش ارسطو) مطلق امتداد اعلام کرد برای این بود که امتداد (و حرکت مکانی) قابل اندازه‌گیری دقیق به روش ریاضی است و از این طریق می‌توان به علم دقیق در مورد طبیعت دست یافت. این جهان ماشینی شامل جمادات، نباتات، حیوانات و حتی بدن انسان می‌شود. جز اینکه انسان علاوه بر بدن ماشینی صاحب یک روح مجرد است.

جهان واحد است: گفتیم امتداد به دو صورت محدود و نامحدود در خارج متحقق است. امتداد اولاً و بالذات نامحدود است (مکان یا فضا) و محدودیت‌های آن (به صورت جسم) معلول شرایط فرعی و ثانوی است. از اینجا به این نتیجه می‌توان رسید که فقط یک جهان مادی وجود دارد. زیرا اگر جهان دارای امتداد نامتناهی باشد وجود بیش از یک جهان قابل تصور نیست. دکارت از اینجا توانست فرضیهٔ عوالم متعدد را که از یادگارهای یونان باستان بود باطل کند. پس کل عالم از مادهٔ واحدی تشکیل شده است و با شناخت اجسام کرهٔ زمین به عنوان امتدادهای قابل دسترس می‌توان به ذات کل جهان پی برد زیرا مادهٔ اولیهٔ جهان یک چیز (امتداد) بیشتر نیست. جهان ارسطویی به دو بخش فوق قمر و تحت قمر تقسیم می‌شود. جهان فوق قمر از اثر یا اثیر به عنوان مادهٔ پنجم ساخته شده بود که فرضیه‌ای نامفهوم و غیر قابل دسترسی علمی بود.

تبیین کثرات با توسل به کیفیات اولی و ثانوی: واقعیت عالم خارج چیزی جز امتداد و حرکت نیست اما واقعیت‌های عینی و مشهود متکثرتر از این دو مورد است. رنگ‌های گوناگون، صداها و سایر پدیده‌های طبیعی همه‌جا جلب توجه می‌کنند. دکارت برای تبیین کثرات عالم واقع به شیوهٔ دموکریتوس در یونان باستان، کیفیات طبیعی را به دو بخش اولی و ثانوی تقسیم کرد. کیفیات اولی همان دو پدیدهٔ امتداد و حرکت است و قید «اولی» به این معنی است که مستقل از ادراکات ما در خارج وجود دارند اما کیفیات ثانوی شامل رنگ‌ها، صداها، مزه‌ها، بوها و خواص لمسی (پساوایی) قائم به ادراک ماست و نتیجهٔ برخورد ذرات مادی پراکنده در فضا با آلت احساسی (چشم، گوش و...) ماست. بنابر این نظریه کیفیات ثانوی وجود طبیعی ندارند بلکه نتیجهٔ برخورد ذرات طبیعی به آلت حسی ما هستند. این نظریهٔ ماتریالیستی زمینه‌ساز رشد ایدئالیسم بوده است. زیرا بسیاری از واقعیت‌های طبیعی را به ادراکات تحویل می‌کند.

ناسازگاری نفس و بدن: این مسأله را در جای خود باید زیر عنوان مشکلات فلسفهٔ دکارت مفصل‌تر بررسی کرد. اکنون به عنوان یکی از نتایج قول به ثنویت (دو جوهری) نفس و بدن باید توجه داشت که دکارت هرگز نتوانست رابطهٔ این دو جوهر را در وجود انسان تبیین کند. ذات نفس، اندیشیدن است و ذات بدن (به عنوان ماده)، امتداد داشتن یا ممتد بودن. نه نفس دارای امتداد است و نه بدن می‌اندیشد. پس وحدت شخصیت انسان چگونه ممکن است. چگونه وقتی من اراده می‌کنم که راه بروم (به عنوان یک فعالیت نفسانی) پاهای من (به عنوان یک فعالیت بدنی) به حرکت درمی‌آید؟ دکارت جوابی برای این سؤال نداشت.

عدم امکان تبیین آفرینش: دکارت جوهر را به دو بخش خالق (خدا) و مخلوق (نفس و بدن) تقسیم کرد. اصطلاح «جوهر مخلوق» به احتمال زیاد باید اولین بار در نوشته های دکارت به کار رفته باشد و البته دکارت چنین تعبیری به کار برده است و فقط سؤال این است که آیا پیش از دکارت کسی تعبیر «جوهر مخلوق» را به کار برده است یا نه؟ در فلسفه های افلاطون و ارسطو (و اصولاً در تفکر یونانی) جهان قدیم بود، خلقت معنی نداشت و خدایان یونانی «خالق» نبودند و حتی در فلسفه ارسطو خدا حتی از وجود جهان خبر ندارد، چه رسد به اینکه آن را خلق کرده باشد. متکلمان قرون وسطی به آفرینش جهان توسط خداوند معتقد بودند اما بر جوهریت آن تأکید نمی کردند. این دکارت بود که برای اولین بار از یک طرف تحت تأثیر باورهای مسیحی خود به خلقت جهان معتقد شد و از طرف دیگر جسم و نفس را به صراحت دو جوهر متمایز اعلام کرد. جسم در نظر دکارت جوهری است ذاتاً ممتد و خدا به عنوان علت موجد آن به تصریح خود دکارت فاقد امتداد جسمانی است (برخلاف نظر توماس هابز که خدا را به صراحت دارای وجود جسمانی می دانست و آن را «جسم نامتناهی» می نامید) اگر چنین است جوهر ممتد جسم چگونه از خدای غیرممتد به وجود آمده است؟ امتداد چگونه توسط خداوند خلق شده است؟ دکارت برای این سؤال هم جوابی نداشت.

۳. خدا به عنوان جوهر

۱. سنت غربی: خدانشناسی فلسفی در تاریخ الهیات پیش از دکارت عمدتاً ارسطویی بود و خدا به عنوان محرک نامتحرک یا علت العلل تعریف می شد. ویژگی های خدای ارسطویی را می توان چنین خلاصه کرد: الف) خدای ارسطو برخلاف خدای مسیحیت (سنت ابراهیمی) خالق وجود (هستی) عالم نبود بلکه به عنوان ذات یا ماهیتی تصور می شد که تعریف آن یا «فکر فکر» بود یا «علت العلل» یا «محرک نامتحرک»؛ و این بدان معنی است که خدای ارسطو به تعبیر متفکران مسلمان از قبیل ملاصدرا «صرف الوجود» (هستی ناب) نبود بلکه ماهیتی بود در کنار ماهیات دیگر و البته در طول ماهیات دیگر نه در عرض آنها و این مبدأ قول به اصالت ماهیت یا کثرت نگر (pluralism) در سنت تفکر غربی (غرب متمایز از مسیحیت و فلسفه مدرسی) بود. ب) خدای ارسطو دارای صفاتی چون علم و قدرت مطلق نبود. چون خدا از نظر ارسطو خالق جهان نیست پس چیزی به نام قدرت یا اراده در مورد او بی معنی است و علم خدا هم به عنوان «فکر فکر» فقط شامل ذات خود اوست یعنی خدا فقط به ذات خود علم دارد. یا چنانکه ارسطو می گوید: عقل الهی باید فقط به ذات خود بیندیشد (مابعدالطبیعه، 33، 1074b).

۲. روش دکارت: دکارت به عنوان یک متفکر مسیحی تعریف دیگری از خدا آورد که با تعالیم مسیحی سازگار بود: اولاً خدا از نظر دکارت خالق است و البته هم خالق وجود و هم خالق ذات (ماهیت) اشیاء است. ثانیاً به دلیل همین صفت خالقیت دارای علم و قدرت (اراده) مطلق یا نامتناهی است. دکارت این مفاهیم را از مسیحیت اقتباس کرده است و پیش از او متفکران

مسلمان هم در مورد خداوند نظر مشابهی اتخاذ کرده بودند جز اینکه در نظر متفکران مسلمان و مسیحی خدا خالق ماهیت (ذات) نیست. چون خدا اشیاء را از عدم به وجود آورده است خلقت باید به معنی اعطای وجود باشد زیرا آنچه مقابل عدم است وجود است نه ماهیت. پس خدا به عنوان خالق جهان فقط خالق وجود اشیاء است نه ماهیت آنها. دکارت در اینجا به عنوان فیلسوف تابع سنت غرب (نزدیک به سنت ارسطو و افلاطون) هم به آفرینش وجود اشیاء توسط خدا معتقد است و هم به آفرینش ماهیت آنها. از این جهت فلسفه دکارت مانند فلسفه ارسطو (طبق سنت غربی مستقل از مسیحیت) ذیل فلسفه‌های ماهوی یا معتقد به اصالت ماهیت (به این عنوان که آثار اشیاء تابع ذات یا ماهیت آنهاست و جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد) طبقه‌بندی می‌شود. اولین اثر این دیدگاه این است که در نظر دکارت برخلاف سنت مسیحی - اسلامی، خدا جوهر است و دکارت از او به عنوان جوهر خالق نام برده است.

۳. **موضع دکارت در خداشناسی:** دکارت تعریف خدا را برخلاف سنت ارسطویی به عنوان جوهر دارای علم و قدرت نامتناهی از مسیحیت اقتباس کرد. اما هدف خداشناسی او ارسطویی است و نه مسیحی. دکارت در طرح الوهیت نه درد دین دارد نه در اندیشه معاد است و نه خدا را به عنوان تکیه‌گاه سعادت اخروی می‌پذیرد و این مفاهیم همه مفاهیم مسیحی است بلکه موضع دکارت در اثبات وجود خدا وصول به علم یقینی است. دکارت بر این باور است که وسوسه شکاکیت انسان را رها نمی‌کند و معارف انسان به مرحله یقین نمی‌رسد مگر اینکه بتوان وجود خدایی را اثبات کرد که پشتوانه یقین علمی باشد. حتی قضایای ریاضی مثل $2 \times 2 = 4$ اگر متکی به اراده خدای دارای علم و قدرت مطلق و لذا خیر محض و کمال محض نباشد ممکن است از اغواهای شیطانی باشد و هیچ دلیلی بر صدق و اعتبار آن وجود ندارد مگر اینکه خدای کامل دارای قداست و خیر محض صدق آن را تضمین کرده باشد. از این جهت می‌توان گفت خدا در فلسفه دکارت شأن وجودی (ontological) ندارد بلکه شأن خداوند در فلسفه دکارت بحث‌المعرفتی (epistemological) است. یعنی دکارت در قلمرو شناسایی برای وصول به یقین علمی به خدا معتقد می‌شود. این غیر از مفهوم مسیحی خدا (خالق جهان و ضامن سعادت انسان) است.

۴. **ادله اثبات وجود خدا:** دکارت در سه موضع از نوشته‌های خود در مورد خداوند و نحوه اثبات وجود او سخن گفته است. در کتاب تأملات، کتاب اصول فلسفه و رساله برهان هندسی اثبات وجود خدا. از این مواضع سه گانه دکارت فقط در رساله برهان سه دلیل متمایز با ذکر شماره، در اثبات وجود خدا آورده و در دو کتاب تأملات و اصول فلسفه بدون ذکر شماره و بدون تفکیک دقیق براین سه گانه، مضمون آنها را ذکر کرده است.

برهان وجودی (ontological argument): این نام‌گذاری از کانت است و خود دکارت چنین عنوانی به کار نبرده است. اما مضمون و مفاد آن که مورد استفاده دکارت واقع شده، برهانی سابقه‌دار است و سابقه آن به ارسطو می‌رسد. مضمون آن نزدیک است به آنچه در فلسفه اسلامی

برهان صدیقین نامیده شده است و به اصطلاح منطقی برهان لمّی است. ارسطو گفته است: هرکجا بهتری هست بهترینی هست (رسالة درباره فلسفه، به نقل از دیوید راس) سپس سهروردی مضمون این برهان را به عنوان قاعده امکان اشرف به کار برد. به این مضمون که وجود اخس دال بر وجود اشرف است. برهان وجودی متکی بر این قاعده ارسطویی (و اصولاً افلاطونی) است. بنابر برهانی که مورد استفاده افلاطون، ارسطو، سهروردی، آنسلم و دکارت واقع شده است، هستی دارای مراتب نقص و کمال است و موجودات جهان در سلسله مراتبی از نقص و کمال قرار دارند به همین دلیل باید یک موجود کامل‌ترین وجود داشته باشد. اگر این کامل‌ترین مرتبه هستی فرض نشود، مراتب و درجات کمال در جهان هستی قابل درک و فهم و تبیین نیست.

برهان فطرت: دکارت عنوان «برهان فطرت» را به کار نبرده است. این عنوان را ما به کار می‌بریم و مضمون آن این است که تصور (Idea) خدا به نحو فطری در ذهن انسان موجود است و این تصور فطری دالّ بر وجود خداست. دکارت تصورات را به سه بخش جعلی، تجربی و فطری تقسیم می‌کند. اعتبار این دلیل به این است که تصور خدا نه تجربی باشد و نه جعلی. در این صورت تصور خدا فطری خواهد بود و این تصور فطری باید دارای یک مبدأ و یک منشأ باشد. شیوه اثبات دکارت در این بخش روش سبر و تقسیم است. به این معنی که او از سه فرضیه تجربی و جعلی و فطری بودن تصور خدا، دو مورد جعلی و تجربی را تحقیق و ابطال می‌کند؛ باقی می‌ماند مورد سوم که فرض فطری بودن است. دکارت در اثبات آنچه ما در اینجا برهان فطرت نامیده‌ایم از دو قاعده فلسفی استفاده می‌کند. ۱. تقدم نامتناهی بر متناهی؛ ۲. تقدم ارزش وجودی علت بر معلول (پس خود اصل علیت در اینجا معتبر و مفروض است). به موجب قاعده اول مفهوم نامتناهی جعل ذهن من نیست زیرا واقعیت آن از «متناهی» بیشتر است پس باید دارای اصالت بنیادی باشد و مفهوم «متناهی» یک مفهوم جعلی است. به موجب قاعده دوم چون من موجود متناهی هستم نمی‌توانم اعطاکننده مفهوم نامتناهی خدا باشم، پس این مفهوم باید معلول یک ذات نامتناهی باشد. پس تصور خدا یک تصور نامتناهی فطری است که خداوند هنگام آفرینش روان من آن را به صورت یک مهر و نشان صنعتی (نشان آفرینش خود) به روان من طبع کرده است و این تصور به صورت غیرتجربی و مادرزادی همراه من است.

برهان واجب و ممکن یا ضرورت و امکان: تعبیر واجب و ممکن یا ضرورت و امکان را نیز ما به کار می‌بریم و این تعبیر مضمون بیان دکارت را دربردارد. در اینجا بیان دکارت شبیه است به بیان ابوالحسن اشعری در رسالة اللمع. دکارت مانند آنچه اشعری گفته است می‌گوید وقتی در خود می‌نگرم امکانات وجودی و توانایی‌هایی در من هست که قدرت محافظت از آنها را ندارم. به همین دلیل این توانایی‌ها را خود من ایجاد نکرده‌ام پس باید توانایی‌های مرا موجود توانگر دیگری در من ایجاد کرده باشد. این موجود اگر مثل خود من ناتوان باشد باید این توانایی‌ها را از موجود دیگری گرفته باشد و در نهایت باید موجودی با توانایی‌های مطلق علت توانایی‌های من باشد.

براهین سه گانه فوق را دکارت در رساله برهان هندسی به تفکیک چنین بیان کرده است:

۱. علم به هستی خداوند برآمده از تأمل در ذات اوست زیرا ضرورت وجود حال در ذات خداست.

۲. برهان آنی هستی خدا مبتنی بر این واقعیت است که تصور خدا در ماست. زیرا وجود ذهنی هر تصویری باید علتی داشته باشد که دارای همان واقعیت باشد نه فقط به نحو ذهنی بلکه همچنین به نحو صوری [یعنی متحقق در خارج]. حال ما دارای تصور خدا هستیم و وجود ذهنی این تصور... فقط می تواند در خود خدا حضور داشته باشد. پس تصور خدا معلول وجود خداست. ولذا خدا موجود است.

۳. وجود خدا از این واقعیت اثبات می شود که ما به عنوان واجد این تصور، خود وجود داریم. حال اگر من قدرت حفظ هستی خود را داشتم باید قدرت وصول به کمالاتی را که فاقد آنها هستم نیز می داشتم... اما من قدرت اعطای چنین کمالاتی را به خود ندارم. پس من نمی توانم خود را حفظ کنم... پس خدا به عنوان اعطاکننده این قدرت باید وجود داشته باشد.

۴. منطق و شناسایی (اصول شناخت)

ارسطو جهان واقع را متشکل از مجموعه ای از اشیاء می دانست که هرکدام تابع صورت نوعی خاص خود بوده و به این جهت اختلاف آنها اختلاف کیفی بود. هر مجموعه ای از اشیاء تحت صورت نوعی خود قرار داشت که با صورت نوعی دیگری اختلاف کیفی داشت: دایره و مثلث، انسان و میمون، درخت زردآلو و درخت سیب، طلا و نقره و.. هرکدام دارای یک صورت نوعی و تمایز یکی از دیگری تمایز ذاتی و کیفی است. این دیدگاه مابعدالطبیعه خاصی می طلبد و نظامی از منطق اقتضا می کند که تا زمان دکارت حدود دوهزار سال (از قرن چهارم پیش از میلاد تا آغاز قرن هفدهم) بر جهان اندیشه و شناخت حاکم بود و عبارت بود از قرارداد اشیاء تحت نوع کلی خود. دکارت از دو جهت با این منطق مخالف بود: اول اینکه در نظر دکارت بنیاد اشیاء بنیاد کمی است نه کیفی و بنابراین بنیاد منطق ارسطو باطل است؛ دوم این که اصولاً شناخت نمی تواند براساس حجیت (authority) و تقلید (از ارسطو یا هر حجت دیگری) بنا شود. شناخت باید متکی بر فهم شخص باشد و فهم شخصی دکارت این بود که اختلاف اشیاء اختلاف کمی است نه کیفی. تمایز اشیاء از یکدیگر به نظر دکارت قابل بیان به زبان ریاضی است و این مطلبی بود که پیش از دکارت توسط کپلر آغاز شده بود و گالیله و هابز آن را پذیرفته بودند و دکارت آن را تأیید کرد و پایه منطق و شناخت خود قرار داد. کار علم این است که اختلاف کمی اشیاء را بیان کند و چنانکه پیش از این اجماعاً بیان کردیم زبان طبیعت به الفبای ریاضی است و تفکر چیزی جز محاسبه نیست و محاسبه در قالب دو عمل ریاضی جمع و تفریق (به زبان فلسفی ترکیب و تحلیل) انجام می شود. پس تفکر عبارت است از محاسبه و اساس شناخت اشیاء تحلیل (به زبان ریاضی تفریق) آنهاست. دکارت از این پایگاه منطقی به کلی مغایر با منطق

ارسطو تأسیس کرد. کل منطق ارسطو را باطل و پرداختن به آن را موجب اتلاف عمر و ابهام ذهن دانست و مدرسیان را به موجب پرداختن به مباحث منطقی ارسطو شدیداً مورد انتقاد قرار داد. رساله قواعد هدایت ذهن دکارت عهده‌دار چنین رسالتی است. مفاهیم کلیدی منطق دکارت که در این رساله مورد شرح و بسط واقع شده است عبارت‌اند از شهود و قیاس و صراحت و تمایز و بدهت. تعریف این اصطلاحات دکارتی را پیش از این آورده‌ایم. دکارت برپایه شهود و قیاس بر علم یقینی و پرهیز از شناخت احتمالی تأکید می‌کند. اساس معرفت علمی در قیاس با ظن و گمان و پندار و احتمال، یقین است. علم یقینی حالتی بسیط است که عارض نفس می‌شود و شامل مراحل و درجات مختلف نیست. احتمال دارای درجات است اما یقین ذو مراتب نیست و یک حالت بسیط واحد است. یقین از دو طریق شهود و قیاس حاصل می‌شود. در شناخت علمی که به حوزه شاخه‌های درخت حکمت مربوط است یقین از طریق قیاس حاصل می‌شود اما قیاس دکارتی به معنی برهان ریاضی است و حدود آن از مفاهیم کمی حاصل می‌شود و برخلاف قیاس ارسطویی است که حدود آن را مفاهیم کیفی تشکیل می‌داد (رساله قواعد، قاعده دوم) دکارت در قاعده سوم رساله قواعد به شرح نفی تقلید از حوزه شناخت پرداخته است. مفاهیم علمی را نمی‌توان براساس تقلید از حجیت دیگران یا تقلید از مراجع پذیرفت. زیرا علم حاصل فهم شخصی است و فهم از یکی از دو طریق شهود یا قیاس حاصل می‌شود. صراحت و تمایز فارق علم یقینی از علم تقلیدی است. در جریان تقلید، مطلبی را انسان بدون اینکه فهمیده باشد می‌پذیرد و مسئولیت آن به عهده حجت یا مرجع است، اما در پرتو تکیه بر فهم شخصی مسئولیت علمی مطلب به عهده شخص محقق است. دکارت در قاعده چهارم رساله قواعد از اهمیت روش سخن می‌گوید. تحقیق علمی مستلزم روش منظم است؛ یعنی درک این مطلب که تحقیق را چگونه و از کجا باید آغاز کرد و ذهن خود را چگونه باید به کار انداخت، شأن تجربه چیست و مفاهیم ذاتی را چگونه باید تعریف کرد. در کجا شهود و در کجا قیاس باید به کار برد. حکمت به درختی می‌ماند که ریشه آن مابعدالطبیعه، تنه آن فلسفه طبیعی و شاخه‌های آن علوم جزئی است. هریک از این اجزای سه‌گانه (ریشه، تنه، شاخه‌ها) را چگونه باید شناخت. قاعده پنجم رساله قواعد صرف شرح قاعده تحلیل شده است که مهمترین مبحث منطقی دکارت است. مفاهیم مرکب را تا جایی که عقل قادر به درک اجزاء آنهاست باید تجزیه کرد. در پایان تحلیل به مفاهیم بسیطی می‌رسیم که عناصر اولیه ذوات موجود و مواد اولیه معرفت انسان را تشکیل می‌دهند. در قاعده هجده دکارت از دو روش تحلیل و تألیف به عنوان تفریق و جمع به زبان ریاضی سخن گفته است. اجرای این قواعد نوعی فلسفه ریاضی یا ریاضیات عام در تفکر دکارت را تقویت می‌کند. مقصود از ریاضیات عام این نیست که جز ریاضیات سایر علوم را رها کنیم بلکه مقصود این است که روش ریاضی باید روش عام و مشترک علمی در تمام تحقیقات علمی باشد. دکارت در حوزه شاخه‌ها یا میوه‌های درخت حکمت از سه علم طب، ریاضی و اخلاق سخن گفته است. روش هر سه علم روش ریاضی است. روش ریاضی را در علم اخلاق خود در

کتاب انفعالات نفس اجرا کرده است. در این کتاب کل رفتارهای اخلاقی یا شأن اخلاقی رفتار را معلول عملکرد عواطف (emotions) دانسته است و عملکرد عواطف را با روش ریاضی از دو دستگاه گردش خون (که تازه توسط هاروی کشف شده بود و دکارت با خرسندی تمام از این کشف نام می‌برد) و دستگاه مغز و اعصاب (که به نظر می‌رسد از اکتشافات خود دکارت باشد، چون دکارت پزشک اهل تشریح پزشکی بود) استنتاج می‌کند. در این کتاب نظام اخلاقی قول به فضایل چهارگانه افلاطونی - ارسطویی (حکمت، عفت، شجاعت و عدالت) را باطل اعلام می‌کند و می‌گوید عواطف که مبدأ رفتار اخلاقی ما هستند فی‌نفسه نه خیرند و نه شر بلکه عواطف هرگاه آگاهانه اعمال شوند فضیلت‌اند و هرگاه ناآگاهانه و به صرافت طبع اعمال شوند رذیلت‌اند. مثلاً ترس یا خشم که در نظام افلاطونی رذیلت می‌شوند، در نظر دکارت بسته به این است که کجا و چگونه و تحت چه شرایطی به کار روند. ترس در جای خود می‌تواند فضیلت باشد. دکارت در قاعده هشتم رساله قواعد از محدودیت توان عقل ما برای درک حقایق سخن گفته است. این قاعده مقدمه فلسفه انتقادی کانت است. در اینجا دکارت اندکی علم دقیق را به انبوهی از اطلاعات احتمالی و مغشوش ترجیح می‌دهد و تأکید می‌کند که توان انسان برای وصول به علم یقینی بسیار محدود است.

منابع

۱. ارسطو، درباره نفس، ترجمه دکتر علیمیراد داودی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ (نفس).
۲. رساله گفتار در درست راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، جزء کتاب سیر حکمت در اروپا.
۳. فلسفه دکارت، منوجه صناعی درّه بیدی، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۷۶ (فلسفه دکارت).
4. Aristotle, *Metaphysics*, translated by Ross (ارسطو)
5. Descartes, *philosophical works*, volume one (دکارت ۱)
6. Descartes, *philosophical works*. volume two (دکارت ۲)
7. Copleston, *A History of philosophy*, volume 2. (کاپلستون)

وجود و زمان هیدگر و بحث دربارهٔ دیگری در آن *

پرویز ضیاء شهابی

هیدگر نقش بسته بود کتابی بنویسد به نام وجود و زمان (*Sein und Zeit*)، مشتمل بر دو نیمه و هر نیمه شامل سه بخش. بخش آخر از نیمهٔ اول (که ظاهراً جان کلام باید در همین بخش می‌آمد) و تمامت نیمه دوم نانوشته ماند. غلط نگویم هیدگر وقتی که به طبع و نشر نیمهٔ نوشته شده تن داد چشمش آب نمی‌خورد که بتواند، عما قریب، بخش‌های نانوشته را در نوشتن آرد. نیمه اول، ناتمام، به سال ۱۹۲۷ منتشر شد. قید نیمهٔ اول (*Erste Hälfte*) بر پشت جلد کتاب در چاپ‌هایی (تا چاپ نهم) که تا بیست و چند سال پس از چاپ اول منتشر شده است نمودار آن تواند بود که نویسنده پیوسته در آن می‌کوشیده است که نیمهٔ دوم را نیز به همان شیوه بنویسد که نیمهٔ اول را نوشته بود. پس از این همه سال که طلبکاران مشتاق را چشم‌انتظار نیمهٔ دوم (و بخش نانوشته نیمهٔ اول) گذاشته بود سرانجام بر او مسلم شد که «نیمهٔ دوم را در پی نیمهٔ اول نمی‌توان آورد مگر آن‌که این نیمه نیز از نو نوشته آید». از آن پس، تا دیگر وعده سر خرمن ندهد، قید «نیمه اول» را از پشت کتاب برداشت.

شاید گمان رود که نباید از آن بیندیشم که بر خوانندگان سخنم همان رود که بر خوانندگان نیمه چاپ شده وجود و زمان رفته است. چرا که موضوع سخن، خود، دریایی از ابواب نیمه چاپ شده، به تفصیلی درخور، آمده است، و آن پاراگراف بیست و ششم است از هشتاد و سه پاراگراف کتاب زیر عنوان (*Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein*) باهم بودن با دیگران و همبودی هر روزینه. کافی است حکایت و روایتی (رفراتی) از همین باب به سمع برسانم. اما من گمان نمی‌برم که از این حکایات و روایات طرفی بتوان بست — مگر از آن سپس که از سراپای همه کتاب (اعم از بخش‌های نوشته و نانوشته) شبیحی پیش چشم آورده باشیم و از آن مهم‌تر مقصود هیدگر را از نگارش کتابی بدین نام — که کتاب اصلی اوست — دریافته باشیم.

حکایت و روایت بابی از ابواب وجود و زمان — بدون در نظر آوردن جای باب در کل کتاب — راه به جایی نمی‌برد. چراکه وجود و زمان کتابی است از دست کتاب‌های اصلی فیلسوفان بزرگ و هیدگر — به نزدیک من — از فیلسوفان بزرگ است. کتاب‌هایی از این دست کتاب‌هایی است به غایت منضبط و منسجم. ابواب و فصول چنین کتاب‌هایی همچون اعضای یک پیکر درخور یکدیگرند.

شبحی پیش چشم بیاوریم از سرپای کتاب. تا هر چه شده کوتاه‌تر کنیم راه را، لخت هشتم وجود و زمان را مروری می‌کنیم. در ته این لخت کوتاه هیدگر عناوین ابواب و فصول را (از جمله عناوین فصل‌های نانوشته‌ای را که در سر داشته است که بنویسد) ردیف کرده است. نخست یادآور شده است که پرسش از معنای وجود در عین آن که کلی‌ترین پرسش است خاص‌ترین و خصوصی‌ترین پرسش نیز می‌تواند شد. به‌ویژه آنگاه که معنای وجود را چنان در پرسش آوریم که هیدگر آورده است و هیدگر موجودی را آینه‌دار وجود گرفته است که هریک از ما خود آن موجودیم. تا این موجود چنان به دید آید که باید — و باید چنان دیده آید که هست — هیدگر بدان نام داده است Dasein (دازین، وجود حضوری، وجود حاضر، در میان بودن). این موجود — که ما خود آنیم — از روی ذات موجودی است تاریخمند. از لفظ «تاریخمند» دو معنی می‌توان خواست. یکی معنایی که در زبان آلمانی بدان «geschichtlich» می‌گویند و دیگر معنایی به ازاء «historisch». آن صفتی است ساخته شده از «Geschichte» و این صفتی از «Historie». در این لخت هیدگر هر دو صفت را در گیومه گذاشته است. در گیومه گذاشتن الفاظ، پیداست که بی حساب نیست. دازین به هر دو معنی موجودی است تاریخمند. بیان مطلب به اجمالی هرچه تمام‌تر آنکه آلمانی‌زبانان این دو لفظ را، نوعاً، مترادفاً به کار می‌برند و از آن‌ها معنایی می‌خواهند که ما بدان «تاریخ» می‌گوییم. ما که تاریخ می‌گوییم از لفظ، بیشتر، دانشی می‌خواهیم که در گذشته‌ها بحث می‌کند. این دانش را پس از هرودوت — که او را پدر این دانش خوانده‌اند — یونانیان «هیسوتریا» نامیده‌اند که جمع آن «هیسوریای» در معنای جستارها نام کتابی بوده است از هرودوت.^۱ اما گاه هست که «تاریخ» می‌گوییم و مرادمان نه دانش بحث‌کننده از گذشته‌ها (Historie =) بل موضوع مورد بحث در آن دانش است که خود گذشته‌هاست؛ خود گذشته‌ها پیش آمده‌ها، رخ‌نمودها، وقوع یافته‌هاست.

مصدر «geschehen» در زبان آلمانی، تعبیری است از این معانی و از همین ریشه است واژه «Geschichte». واژه‌ی که معمولاً مترادف با «Historie» در معنای «تاریخ» به کار می‌رود. هیدگر که در نگاه داشت حدود الفاظ و معانی به غایت دقیق بود و موی بین هریک از این دو لفظ را به جای خود آورده است. از «تاریخمند بودن» انسان مراد آن تواند بود که هستی انسان از آن دست است که بر او ماجراها می‌رود و بر اثر آن‌ها اطوار و شئون هستی‌اش چنان نمی‌ماند که هست همچنان که چنان نمانده است که بود.

در آلمانی «Geschichtlichkeit» گویای چنین بودن انسان است که به تقریب مرتبه «ثبوت»

را می‌رساند. در مرتبهٔ «اثبات» نیز انسان موجودی است تاریخمند نه همان بدین معنا که اهل یاد و یادگار است بل بدان معنا که مآجرهای گذشته را موضوع بحث و فحص علمی روشمند قرار می‌دهد. تاریخمند بودن انسان از زمانمند بودن (Zeitlichkeit) اوست. زمانمند بودن را، به زعم هیدگر به انسان همان نسبت است که وجود را به زمان. گویای این نسبت است واوی که در نام کتاب اصلی هیدگر میان «وجود» و «زمان» آمده است — و به تصریح خود هیدگر (در کتاب کانت و مسألة مابعدالطبیعه) جان کلام در همین «و» است نهفته. کار این «و» تفسیر معنای وجود است که خود نیست مگر «زمان».

زمانی به راستی پرسش‌انگیز که — چنان که باید — در پرسش نیامده. همچنان که حقیقت وجود نیز — به نزدیک هیدگر — پرسیدنی‌ترین پرسشی است که در جان افلاطون و ارسطو خار می‌شکسته ولی دیری است تا به فراموشی رفته است.

در میان آوردن پرسش از معنای وجود از روی موجودی تاریخمند که آن را «Dasein» می‌نامد کاری است که هیدگر آن را برعهده تفکر گرفته است و از همین روست که نام کتاب اصلی خود را «وجود و زمان» گذاشته است. کتاب را به مقتضای خود مطلب بر دو بخش تقسیم کرده است:

بخش اول تفسیر معنای دازین (وجود حضوری) است به زمانمندی و تبیین زمان است چون افق استعلایی (ترانساندانتال) پرسش از معنای وجود. این بخش خود تقسیم شده است به سه باب:

۱. تمهید تحلیل بنیادی دازین.

۲. دازین و زمانمندی (نیمهٔ چاپ‌شده کتاب منحصر است به همین دو باب)

۳. زمان و وجود.

در بخش دوم هیدگر در سر داشته است از روی زمانی بودن (Temporalität) وجود پدیدارشناسانه به نسخ [زدن پنبه] تاریخ هست‌شناسی پردازد. در ابواب سه گانه این بخش نقش بسته بود به ترتیب رأی‌های کانت، دکارت و ارسطو را در بحث بیاورد.

بیاییم بر سر مقصود هیدگر از نگارش کتابی به نام وجود و زمان. سر نخ را خود هیدگر در پیش درآمدی به دست داده است که آن را بی اسم و حنوان بر پیشانی کتاب جای داده است و با آن کتاب را درآمد کرده. نخست عبارتی نقل کرده از محاوره سوفسطایی — که از آخرین نوشته‌های افلاطون است و هیدگر در نیمسال زمستانی ۱۹۲۴/۲۵ در دانشگاه ماربورگ در درس گفتاری که هر هفته چهار ساعت برگزار می‌شده است جمله به جمله آن را پدیدارشناسانه تفسیر کرده است. متن آن درس گفتار (Vorlesung) در سال ۱۹۹۲ به عنوان جلد نوزدهم از دورهٔ آثار هیدگر در ۶۶۸ صفحه به طبع رسیده است. در پیش درآمد وجود و زمان نخست اصل یونانی عبارتی آمده است از این کتاب افلاطون و سپس ترجمه‌ای هیدگری به آلمانی. من آن عبارت یونانی را با توجه به ترجمه هیدگر به زبان خودم چنین ترجمه می‌کنم که: «... پس پیداست که دیری است تا شما

چون لفظ موجود را بر زبان می آورید یا آنچه می خواهید آشنایید. ما نیز پیش از این می پنداشتیم آن را درمی یابیم. اما اکنون دروا شده ایم.» پیش از آن که باز نمایم که چرا هیدگر وجود و زمان را با این عبارت افلاطونی بی اغازیده است عرض کنم که «دروا شده ایم» را ترجمه «heporekamen» یونانی از مصدر «aporein» آورده ام که هیدگر آن را ترجمه کرده است به «Wir sind in Verlegenheit geraten». چون در مناجاتی از خواجه عبدالله انصاری خواندم که «الهی مگو چه کرده ای که دروا شوم، مپرس چه آورده ای که رسوا شوم» و نیز در برهان قاطع دیدم که «دروا شدن» «گیج و سرگردان و حیران شدن» معنا می دهد از گیجی و سرگردانی در ترجمه عبارت افلاطون به در آمد. اگر بختم مدد می رساند و از همه گیجی هایی که هنگام مطالعه وجود و زمان بدان ها دچار می شوم بیرون می آمدم دل و جرأت پیدا می کردم و دست می زدم به ترجمه وجود و زمان. بس که در گزارد حق تعبیرات خاص هیدگر به زبان مادریم سرگردان و دروا می شوم گمان می برم که اگر چندین و چند سال رنج ترجمه کتابی را هم چون وجود و زمان بر خود هموار کنم سرانجام جز رنگ زردی و سرافکنندگی در برابر اهل نظر حاصلی نمی برم. خوشا به حال آنان که رنج نابرده یا برده گنجشان را می یابند. ذَلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ.

تا آشکارا شود که چرا هیدگر با این عبارت از افلاطون وجود و زمان را در آمد کرده است باید صحنه گفت و گوی افلاطونی را پیش چشم بیاوریم. کسی که این سخن را بر زبان می آورد بیگانه ای است که از الئا آمده که شهر پارمنیدس بزرگ است و در آتن با سقراط آشنایش می کنند. سقراط همین که بیگانه را — که فیلسوفی است از دوستان و همشهریان پارمنیدس — به او معرفی می کنند می گوید نکند این مرد نه بیگانه ای بل خدایی باشد. در پاسخش می گویند او نه یک خدا بل مردی خدایی (الهی) است. نه تنها او بل همه فیلسوفان خدایی اند چرا که شناختن آنان به همان دشواری است که شناختن خدا. پیداست که افلاطون در پرده می گوید که در آتن — آتن آن زمان — که در آن هر که هست به خود گمان می برد که فیلسوف است باز شناختن فیلسوف از مدعی ناممکن شده است. سقراط می خواهد بداند که آیا مردم شهر این بیگانه — که فیلسوفی راستین را دیده اند — فیلسوف و سوفسطایی و سیاست ورز را یکی می دانند یا دو تا یا سه تا. بنا می شود از راه گفتگو بررسی کنند که سوفسطایی کیست، سیاست ورز که و فیلسوف کدام است. افلاطون بررسی کیستی هریک از سوفسطایی و سیاست ورز را — به همین نام ها — محاوره ای نوشته است. محاوره سوم را که انتظار می رفت درش پاسخی بدین پرسش بیاید که فیلسوف کیست نوشته است — شاید هم عمداً. شاید پس از به دست دادن حد سوفسطایی و سیاست ورز دیگر نیازی به گفتگو در آن که کیست فیلسوف نمی دیده است. تفصیل گفتگوها که در محاوره سوفسطایی می رود تا آشکارا شود که سوفسطایی چه کسی است — و به او ضدش، فیلسوف، را نیز توان شناخت — از رهگذر اصلی بحثمان به دور است. همین بس که اشاره کنیم طی گفتگو معلوم می شود سوفسطایی را به فیلسوف همان نسبت است که عدم را به وجود. تقابل وجود و عدم گفتگو را به بررسی انتقادی رأی پارمنیدس بزرگ می کشاند و این کاری است از غایت

سهمگینی مانند پدرکشی. بیگانه تا جوان بود عیار تحقیق را در سخن پدر تمام می‌دانست. اما اکنون که ناتمامی و نارسایی رأی‌های پدران را آزموده، برخوردی است به این که هریک در باب وجود و عدم فسانه‌ای گفته است و گره دشواری‌های سهمگین را ناگشوده گذاشته.

آن نیست که آسان بتوان گفت هست آنچه هست و نیست آنچه نیست (چنان که پارمنیدس می‌گفت). بلکه در باب هر هست از وجوهی می‌توان گفت که نیست. هم‌چنان که در باب نیست نیز از وجوهی می‌توان گفت که هست. پس افلاطون حرف خود را در دهان بیگانه می‌گذارد که: «پس پیدا است که دیری است تا شما هرگاه که لفظ موجود را بر زبان می‌آورید با آنچه می‌خواهید آشنا کنید. ما نیز پیش از این می‌پنداشتیم آن را درمی‌یابیم. اما اکنون دروا شده‌ایم».

حالا پرسیم که: به چه مناسبت هیدگر پیش از هر سخنی قول افلاطون را نقل می‌کند؟ پاسخ آن که: شاید خود را در وقت نوشتن وجود و زمان در همان وضع فکری افلاطون می‌دید به وقت نگارش سوفسطایی (گوهر مخزن اسرار همان است که بود). افلاطون پیش از سوفسطایی محاوره پارمنیدس را نوشته بود که در آن پارمنیدس پیر را به آتن آورده بود تا نموده بیاورد از عهدۀ پرسش‌ها و شبهه‌های دشوار که بر قول به مُثُل (ایده‌ها) وارد می‌توان آورد مگر پیری برآید هم‌چون پارمنیدس که موی در تفکر فلسفی سفید کرده است. وگرنه از سقراط که هنوز جوان است بررسی پرسش‌ها و شبهه‌هایی بدان دشواری بر نمی‌آید. جوانی سقراط را در برابر پارمنیدس حمل بر آن باید کرد که گرچه از حقیقت بویی به مشامش رسیده است و همین قدر پی برده است به این که هست‌های راستین نه محسوسات ناپایدار که اصل‌های معقول جاودانی (مثل) است ولی از پس دشواری‌ها که از پی این قول می‌آید بر نمی‌آید. در محاورۀ سوفسطایی از آشنا ساختن رأی پارمنیدس در باب وجود با محک نقد می‌بیند تا جوان بود می‌توانست بدان رأی خوشنود باشد، اما اکنون دروا شده است.

همچنین است نقد حال هیدگر. هنوز به دیرستان می‌رفت که رساله برنتانو را به نام «دربارهٔ معانی مشکک موجود به نزدیک ارسطو» (*Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles*) به دستش دادند. از آن سپس تا بود از پرسشی بی‌تاب بود که به گفتهٔ ارسطو همیشه پرسیدنی است. پاسخ‌های فیلسوفان بزرگ را بدان پرسش زیر و رو کرد. دید که دروا شده است.

در پی نقل قول افلاطون، بی‌درنگ پرسیده است: «آیا ما امروز بدین پرسش پاسخی داریم که از کلمۀ «موجود» به راستی چه می‌خواهیم؟ و خود پاسخ داده است که: «به هیچ وجه. پس پرسش از معنای وجود را از نو طرح باید کرد.» باز می‌پرسد: «آیا ما نیز امروز از فهم تا کردن لفظ «وجود» دروا می‌شویم؟» و باز پاسخ می‌دهد «به هیچ وجه». ما امروز از این که معنای «وجود» را فهم نمی‌کنیم حتی دروا هم نمی‌شویم. چرا که نه همان به پرسش از معنای وجود پاسخی نداریم درخور، بل اصلاً معنای پرسش را نیز در نمی‌یابیم. چون چنین است نخست باید کاری کرد که از نو معنای پرسش فهم کرده آید. این کاری است که هیدگر به آن همت نهاده است. نهایت، به

نزدیک او، افقی که در آن بر اطلاق هرگونه فهمی از وجود ممکن می شود زمان است. «روی داشتن به سوی این مقصود، پژوهش ها که در بایست و درج است در این نقش که بسته ایم و راه به این مقصد توضیحی درآمدکننده می طلبد». در نخستین لخت درآمد «ضرورت تکرار صریح پرسش از معنای وجود» را باز نموده است. مجملش آن که:

گرچه امروز (پس از مدتی مدید که در رویگردانی از مابعدالطبیعه و عناد با آن گذشته است) کسانی از نو سنگ مابعدالطبیعه را به سینه می زنند این پرسش (= پرسش از معنای وجود) به فراموشی رفته است. پرسش فراموش شده نه پرسشی است دلخواهی. این پرسش — که طرح آن، به گفته افلاطون، «Gigantomachia peri tes ousias» (جنگ سهمگین بر سر هست راستین) را در پی دارد — پرسشی است که در جان افلاطون و ارسطو خار بشکسته است. اما پس از آنان از آن فرو مانده است که پرسش موضوعی پژوهشی راستین بتواند بود. یافته های آنان پس از آب و تاب دیدن ها و رنگ و لعاب گرفتن ها همچنان تا امروز (هیدگر می گوید تا منطق هگل) قوت و نفوذ و شیاع و اعتبار خود را نگاه داشته است. اما آنچه روزگاری دشوار به دست می آمد و پس از تکاپوهای فکری بسیاری اکنون دیری است که دیگر رنگ ابتذال گرفته است.

وانگهی براساس هست شناسی یونانی عقیده ای جزمی پدید آمده و شیاع یافته که بنابر آن پرسش را از معنای وجود تحریم و تحریم را توجیه می کنند. پس آنچه فیلسوفان قدیم را بی تاب می کرد و به پرسش وامی داشت بداهتی شده است به روشنی روز. تا بدان غایت که اگر کسی باز هم معنای وجود را در پرسش آورد او را گم کرده راهی روش شناس می خوانند.

تا حقیقت مطلب آشکارا شود هیدگر می پردازد به بررسی پیش داوری هایی که مانع طرح پرسش است از معنای وجود و بررسی هر پیش داوری را تا بدان جا پیش می برد که ضرورت تکرار صریح پرسش آشکارا گردد. پیش داوری ها سه تا است:

نخست آنکه وجود کلی ترین مفهوم است. ارسطو گفته است: «وجود از حیث کلیت از همه بزرگ تر است». اما کلیت وجود دیگر است و کلیت مفاهیم ماهوی دیگر. کلیت ماهیات کلیت نوعی — جنسی است. اما «وجود»، باز به گفته ارسطو، «جنس نیست». در مقام فرق کردن کلیت وجود از کلیت انواع و اجناس ارسطو از کلیت از روی مشابهت (کاث آنالوگیا) نام برده است. بدین معنا که وجود را، از یک روی، به هر مقوله (جوهر و کیف و کم...) همان نسبت است که به دیگر مقولات. چراکه هر مقوله گویای نحوی است از وجود (= بودن). در چه بودن (جوهر) و چون بودن (کیف) و چند بودن، بودن را به «چه» همان نسبت که به «چون» یا «چند». اما، از رویی دیگر، پیداست که در هریک از مقولات عرضی، جوهری که محل اعراض است و پیش از هر عرض است باید مسلم گرفته شود. پس از ارسطو نیز از وحدت معنای وجود درعین مشکک بودن آن بسیار گفته اند. با این همه کنه وجود از پرده اختفا بیرون نیامده است. درست

است که وجود کلی‌ترین مفهوم است، اما آن نیست که روشن‌ترین مفهوم باشد. حق آن است که تاریک‌ترین است.

دوم آن‌که وجود تعریف‌ناپذیر است. چراکه نه جنس دارد و بالتالی نه فصل. تعریف‌ناپذیری وجود دلیل است بر آن‌که با ابزار موجودشناسی کار وجوداندیشی پیش نمی‌رود. میان وجود و موجود فرقی هست که با هر فرق که در میانه موجودات هست فرق دارد. هیدگر این فرق را فرق انتولوژیک (هستی‌شناختی) خوانده است. از تعریف‌ناپذیری وجود دلیل نمی‌توان انگيخت که پرسش‌انگیز و اندیشیدنی نیست.

سوم آن‌که این تعریف‌ناپذیر بی‌نیاز از تعریف نیز هست. چراکه — هم‌چنان که می‌گویند — بدیهی است. هرکس که لفظ وجود را به کار می‌برد — و همه می‌برند — پیش از هر تعریف می‌داند که از آن چه معنا می‌خواهد. اصلاً هرکس هرچه بگوید و سخن خود را فهم کند همراه با آن، چنان که پیش و پس از آن نیز، معنای وجود را فهم می‌کند. هیچ چیز نیز که نگوید با هرکس و هر چیز (از جمله با خود نیز) و به هرگونه که سروکارش بیفتد — و پیوسته می‌افتد — معنای وجود را فهم می‌کند.

از بداهت مفهوم نیز بر بی‌معنایی پرسش دلیل نباید انگيخت. چراکه — چنانکه در آزمایش‌های فیلسوفانی همچون افلاطون نموده آمده — تحیرآورتر و پرسش‌انگیزتر از بدیهیات، خود، چیز نیست.

از بررسی پیش‌داوری‌ها نموده می‌آید که: پرسش از معنای وجود را از نو طرح باید کرد. تا آشکارا شود که از طرح پرسش مراد چیست و از آن‌جا پرسش از معنای وجود چون پرسیدنی‌ترین پرسش پدیدار آید باید نخست ساختار صوری — کلی هر پرسش را چون پرسش پیش چشم بیاوریم و سپس از رهگذر تطبیق و اعمال ساختار بر مورد خاص پرسش از معنای وجود آن را مشخص و انضمامی (کنکره تیزه) بسازیم.

پیدا است که هر پرسش پرسیدن چیزی است از کسی (توسعاً می‌توانیم بگوییم از کسی یا از چیزی). در فارسی پس از «از...» بیشتر کس (یا کسانی) را به نام یا به وصف می‌آوریم که به او (یا ایشان) گمان می‌بریم که به پرسش پاسخ می‌تواند (یا می‌توانند) داد. چیزها هست که باید از دانشمند مجلس پرسید، چیزها نیز هست که از رندان مست باید پرسید. پرسیدن را به پرسیدن لفظی منحصر نباید گرفت. چه بس که ظاهراً و لفظاً چیزی می‌پرسیم ولی از روی حقیقت و معنا جست و جویی که حال یا مقام پرسش است درکار نیست.

به گفتهٔ هیدگر «هر پرسیدنی [نحوی از] جستن است. جستن را پیشاپیش همان چیزی راه می‌نماید که می‌جویندش. پرسیدن جستن شناخت بخش موجود است از حیث بودن — و چنین [و چنان] بودن». بدین معنا نه همان از کس که از چیز نیز می‌توان پرسید (و پرسش را به مرتبه پژوهش نیز می‌توان رساند) که آیا هست یا نه و اگر هست چیست یا چراست (مطلب هل، مطلب ما و مطلب لم). از سرزمینی به روش علمی می‌توان پرسید که در آن سنگی، گیاهی یا

جانوری خاص هست یا نه. از محلولی شیمیایی به طریق آشناساختن آن با محک تورنسل می‌توان پرسید که اسید است یا باز. هر پرسشی، بدین معنای وسیع (که گذشته از کس تاب شمول بر چیز را نیز دارد)، پرسش است از... به این رکن از هر پرسش هیدگر می‌گوید (به آلمانی می‌گویند) «das Befragte» (در آلمانی به پرسیدن می‌گویند «fragen» و به پرسش «die Frage») که به عربی و فارسی باید آن را به مسئول ترجمه کرد.

گاه از چیزی پرسیدن را در معنای «درباره آن چیز پرسیدن» به کار می‌بریم. مثل وقتی که به کسی بگوییم: «فلانی از تو می‌پرسید» و مرادمان آن باشد که «از من می‌پرسید تو کجایی؟ چه می‌کنی؟...». به این رکن از هر پرسش در آلمانی می‌گویند «das Gefragte». می‌دانم که به عربی از این رکن می‌توان به مسئول عنه تعبیر کرد. به فارسی چه می‌توان گفت که خانواده الفاظ آلمانی از هم نپاشد؟ نمی‌دانم.

هیدگر در هر پرسش رکن دیگری نیز می‌شناسد که آن را «das Erfragte» می‌خواند. این یکی را نه به فارسی می‌توانم درستش کنم نه به عربی (هرچه به دوستان و استادان عربی‌دانم توضیح دادم که پیشوند «er» را آلمانی زبانان در چه مواردی به کار می‌برند گره مشکلم گشوده نشد). اگر آلمانی زبان غیر از هیدگر بود شاید به جای این رکن راحت می‌گفت «die Antwort». من هم با خیال راحت می‌گفتم «پاسخ» و مطمئن بودم که هیدگری تر از این محال است معادلی پیدا کنم. اما افسوس که هیدگر کتابش را نه‌چنان نوشته که من بتوانم ترجمه‌اش کنم. به ازاء das Erfragte، از ناچاری، بگویم «مقصود از پرسش».

از این‌ها گذشته پیداست که هر پرسش را پرسنده‌ای هست که پرسیدن شاید اصیل‌ترین طرز مواجهه و برخوردش باشد با هرچه هست.

در پرسش از معنای وجود پرسنده پیداست که کیست. مسئول عنه «وجود» است و مقصود «معنای وجود». این معنا را، اگر هم از پیش نشانیم، اصلاً نمی‌توانیم بجویم. چراکه طلب مجهول مطلق، چنانکه گفته‌اند، محال است. این قدر هست که اگر آن را پیش از پرس وجود چنان بشناسیم که پس از آن عبث به تحصیل حاصل می‌کوشیم. معنای وجود، سر بسته بگوییم، در سرانجام پرس وجود باید نموده آید که زمان است. در باب آنچه در پرسش وجود مسئول عنه است و آنچه مقصود است از پرسش می‌توانیم فعلاً به همین اشارات مختصری که رفت اکتفا کنیم. می‌ماند آنچه مسئول می‌تواند بود در این پرسش.

به موجب آنکه وجود همواره وجود موجود است، پیداست که معنای وجود را جز در موجود نمی‌توان یافت. گذشته از موجوداتی که ما را با آنها سروکاری و از آنها خبری نیست، بسیار است و گوناگون موجوداتی که از آنها چیزها می‌دانیم و می‌گوییم یا به‌گونه‌ای با آنها سروکار داریم. اما در میانه موجودات و مواجه با آنها موجودی هست پراز شور، پرسش — و پیش از هر پرسش — پرسش از معنای وجود. معنایی که اگر به هیچ روی آن را فهم نمی‌کرد شوق به پرسیدنش نداشت. به این موجود — که هریک از ما خود آن موجودیم — چنانکه پیشتر نیز

گفتیم در عرف و اصطلاح هیدگر گفته شده است: «Dasein». پیش از هیدگر (و در متن وجود و زمان نیز پیش از آنکه بر موجودی اصطلاح شود که در واقع همان است که همه به او می‌گویند: انسان) در زبان آلمانی لفظ «Dasein» را در همان معنا به کار می‌بردند که «Existenz» را و این را نیز در همان معنا که «Sein» را. اگر موی‌بینی‌های هیدگر (و کی‌یرکگورد و احياناً شلینگ در مورد «اگزیستانس») نبود از روی کاربرد الفاظ در زبان مردم و نیز سابقهٔ استعمال الفاظ در ادب فارسی و متون عربی و فارسی حکیمان بزرگمان می‌توانستیم هر سه لفظ را، بی‌درنگ، به «هستی»، «بودن» یا «وجود» ترجمه کنیم. جز آن‌که اگر می‌دیدیم در متنی آلمانی جایی از «Dasein» معنایی قریب به «Wirklichkeit» خواسته‌اند به جای آن «واقعیت» می‌توانستیم بیاوریم یا «بالفعل بودن».

هیدگر چه ریگی به کفش داشته است که به «انسان» بگوید «Dasein» و از «Existenz» نیز نه «وجود» یا «هستی» بر عموم، بل خصوص هستی (یا وجود) Dasin را بخواهد؟ پاسخ من بدین پرسش آنکه: ریگی به کفشش نبوده است. به نزدیک او انسان را — که دلی دارد بی‌حفاظ — به وجود نسبتی است خاص که آن را اسم اشاره «da» نموده می‌آورد. «Dasein» دو بخش است. بخش اول «da» بخش دوم که «sein» باشد در آلمانی مصدری است دارای معنای «بودن» (وجود داشتن). «da» معنایی دارد مکانی که به ابهام گاه «این‌جا» است گاه «آن‌جا» و گاه «هم این و هم آن‌جا یا نه این‌جا و نه آن‌جا» و معنایی دارد زمانی که به تقریب به «این‌گاه و آن‌گاه» همان نسبت دارد که «به این‌جا و آن‌جا». از جمله معانی مشککی که هیدگر از گرده همین لفظ کوتاه بیرون می‌کشد روشنی گاه وجود یا محضر وجود است که انسان در آن حضور دارد. در مقام معرفی دازین در یک جمله هیدگر گفته است «دازین موجودی است که او را در وجودش مطلب بر سر وجودش است». موجودی چنین جامع دو جنبه است:

یکی جنبه‌ای (= در وجودش) که از آن به واقعیت یا مجعولیت (Faktizität) تعبیر می‌توان کرد و افتادگی (Geworfenheit) دازین را می‌رساند در دامگه حادثه.

دیگر جنبه‌ای (= مسأله و مطرح بودن وجودش) که از آن به مستعلی بودن یا فراتر روندگی (Tranzendenz) تعبیر می‌توان کرد و گویای گوهری است که نه‌چنان موجود است که موجودات در دست (zuhanden) یا پیش دست (vorhanden) بل بدین معنا هست که به تحقق و منصف ظهور بایدش آورد. هستی موجودی از این دست را هیدگر در پی کی‌یرکگورد «Existenz» خوانده است. من زبانم نمی‌گردد که آن را به «وجود» یا «هستی» ترجمه کنم و اگر نخواهم همان لفظ فرنگی «اگزیستانس» را به کار ببرم بهتر می‌دانم تعبیرات مختار مرحوم استاد سیداحمد فرید را بیاورم که قیام ظهوری یا تقرر ظهوری است.

اگزیستانس را — چنانکه اشارت رفت — از دردست‌بودن (Zuhandenheit) — که نحوه وجود موجودات دردست است — و پیش دست‌بودن (Vorhandenheit) — که نحوه وجود موجودات پیش دست است — فرق باید کرد. هیدگر اگر موجودی را که نه دازین است در — یا پیش دست

خوانده است، پیداست که آن را از روی طرز مواجهه و برخورد دازین با آن پیش نظر آورده است. من اگر نمی خواستم چنان چون خود هیدگر در هر دو تعبیر «دست» (= Hand) را بیاورم به جای «پیش دست» می گفتم «پیش نظر».

گفتیم که انسان را «دازین» و هستی او را «اگزیستانس» نامیدن نه از ریگی است که به کفش متفکر بوده است. چنین ها به جای چنان ها گفتن از ضرورتی است که اصالت پرسش پرسنده متفکر را بدان راه نموده است. اصالت پرسش از آزمون نارسایی پاسخ های مأثور و معهود است. نارسایی پاسخ ها را باید نه به معنای نادرستی آن ها بل به معنای ابتدای آن ها بر مبنایی گرفت که چنان که باید به دید و در پرسش نیامده است. به دید نیامده حقیقت وجود است و بر اثر آن وجود را صرفاً از روی الگو و نمونه «پیش دست بودن» در اندیشه آوردن. از لوازم این غفلت (به دید نیاوردن) خلط و اشتباه دازین است با موجود پیش دست که هم دوش با آن زمان نیز — که به نزدیک هیدگر افق هرگونه فهم ممکن است از وجود — از روی الگو و نمونه «اکنون» پیش نظر است.

موجود پیشتر و بیشتر از آن که پیش دست باشد در دست است. بدین معنا که مواجهه دازین با هرچه هست اولاً و غالباً نه نظری (تئوریک) که عملی است. در این مواجهه دازین موجود را چون ابزار در دست دارد. آشنایی دازین با ابزار شناخت نظری محض از نوع شناخت های علمی نیست. ولی درخور آن هست که به شناخت نظری متبدل شود. چنین که شد همان «در دست» می شود پیش دست.

در دست و پیش دست داشتن موجود از شئون دازین است که اگزیستانس دارد. از لوازم این نحوه از وجود آن است که نه خود خزیده ای باشد به خود تپیده بل در خود بودنش همان بیرون از خود (ex در Existenz مفید چنین معنایی است) نزد چیزهایی است که در عالم است (نزد مافی العالم، به آلمانی bei dem innerweltlichen Seienden). نزد بودن از شئون دازین است که بنیت (یا قوام) ذاتش به «در — عالم — بودن» است. عالم — که دازین باشنده آن است — هم بسته آدمی است. تا نحوه وجود عالم و تفاوت آن با آنچه — از دست و پیش دست — در آن است (مافی العالم) نیک نموده آید هیدگر جایی گفته است «عالم می عالمد» (die Welt weltet).

عالم عالمنده، عالم دازین است. نه حیوان عالم دارد نه فرشته. مگر آن که بی عالمی را عالم بنامیم. اما عالم دازین هم عالمی است با دیگران. در عالم بودن دازین همان و با دیگران بودنش همان. هم چنان که با خود بودن او نیز وجهی است از با دیگران بودن. دیگری هم دست دازین می تواند بود. دستگیری، دستیاری، دست انداختن، دست بستن اطواری است از هم بودی با دیگری. گرچه با دیگری بودن دیگر است و ابزار را در دست داشتن دیگر به هرگونه که ابزار در دست باشد پای دیگری نیز، خواه و ناخواه، به وسط کشیده می شود. دیگری یا سازنده ابزاری است که در دست است یا به کاربرنده آن، یا خریدار است یا فروشنده، سفارش دهنده است یا سفارش گیرنده، دارای ابزار است یا محروم از آن. هرکه هست پایش به میان است. در برخوردی

که هر روز با دیگران داریم با ایشان چنانیم که ایشان نیز با مایند. دازین، خود از روی ذات، با دیگران است. به عبارت دیگر نه دازین است که با دیگران نباشد. کسی را که از محنت دیگران بی‌غم است، به گفتهٔ سعدی، آدمی نام نتوان نهاد.

اگر با دیگران بودن لازم ذات دازین است، باید این وصف بر تنهاماندگان نیز - کسانی همچون حی‌ابن یقظان و رابینسون کروزوئه نیز - راست آید. چراکه با [دیگران] بودن (Mitsein) از شئون وجودی دازین است و چون چنین است از روی واقع (de facto) در جمع خانواده یا دوستان یا همکاران یا بی‌کاران یا... بودن - چنانکه واقعاً تنها بودن نیز - دخلی به با... بودن ندارد. طرفه آن که پدیدارِ دل‌تنگی انسان برای کسی که در کنارش باید بود و نیست - که خود غیر از در اختیارنداشتن ابزاری است که در دست باید و نیست - حیث باهم بودن را بهتر به دید می‌آورد تا وقتی که انسان عملاً در میان جمع است و معمولاً پدیدارهای تفکرانگیز را نادیده می‌گذارد و می‌گذرد. تنهایی نیز جلوه‌ای است از با دیگران بودن. از آن انسان، عملاً تنها می‌تواند بود که ذاتاً با دیگران است. آن دازین که با دیگران نباشد - به فرض که وجود چنین کسی خود اصلاً ممکن باشد - هرگز تنها نیز نمی‌تواند بود.

اگر از دید پدیدارشناسانهٔ هیدگر بنگریم بنای با دیگران بودن بر جمع آمدن ذهن‌های مدرک (سوژه‌ها) نیست. اصلاً باعث بر «دازین» نامیدن انسان و در بیان مقام او «در - عالم - بودن» گفتن حاصل تک و پوی هیدگر است برای گذشت از سوژکتیویته. دازین در عرف و اصطلاح هیدگر جمع صرف نمی‌شود (در اصطلاح لاتینی *singulare tantum* است). پس دازین‌ها نباید گفت. اگر یکی با دیگری است شأنی از وجود در تحقق است که بدان «هم دازین» (Mitdasein) باید گفت.

مطلب را با اشاره‌ای به این نکته درز بگیریم که نحوه در - عالم - بودن دازین را هیدگر «مبالات» (Sorge) نام نهاده است. مبالی چیزهای دردست بودن را «Besorgen» (ترتیب‌دادن، تدارک‌دیدن...) گفته است و مبالات کسان را «Fürsorge» (مراقبت، غمخواری) که خود بر دو نحو می‌تواند بود:

یکی به صورتی در میان دونده سلطه‌طلبانه (einspringend - beherrschende) Fürsorge که مانع شکوفایی راستین دازین می‌شود.

و دیگر به صورتی پیشی‌گیرنده - آزادکننده (vorspringend-befreiende Fürsorge) که ممکن می‌سازد آنچه صورت پیشین مانع می‌شد.

ملاحظه می‌فرمایید «نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز». بگذارید من که سپر ندارم واپس گریزم.

پی‌نوشت‌ها

※ آنچه از نظر خوانندگان نکته‌سنج سخن‌شناس می‌گذرد تحریر شده سخنی است که نویسنده بعد از ظهر روز یکشنبه ۱۳۸۳/۱۰/۶ در مرکز گفتگوی تمدن‌ها رانده است. برخود فرض می‌داند از برگزارکنندگان جلسه سخنرانی - به‌ویژه دوست و استاد گرامی آقای دکتر علی‌اصغر مصلح - که با چاپ این نوشته در کنار مقالات تقدیمی به محضر استاد دکتر کریم مجتهدی موافقت کردند سپاسگزاری کند.

۱. پیداست که اگر ارسطو کتابی دارد به نام *Historia Animalium* از «*Historia*» نه معنای مصطلح و معهود (= تاریخ) بل معنای قدیم تر لفظ را خواسته است. حیوانات، اگر مردمان بگذارند، امروز هم چنان زندگی می‌کنند که از دیرباز می‌کردند. و از همین روی، برخلاف انسان، چیزی که اصلاً ندارند «تاریخ» است.

مقدمه‌ای بر نظریه آشکاری ادراک

بابک عباسی

چکیده

نظریه ادراک عهده‌دار تعیین ماهیت ادراک حسی، به منزله یکی از منابع معرفت است. در این مقاله دو نمونه شاخص از نظریه‌های برون‌نگرای ادراک، که شروط بیرونی نسبت به مدرک را داخل در ماهیت ادراک می‌دانند، مورد نقد قرار گرفته و دیدگاه بدیلی در این خصوص عرضه شده است. براساس این دیدگاه (نظریه آشکاری)، رابطه ادراکی شخص مدرک با شیء مدرک بیشتر رابطه‌ای درونی و حضوری است که طی آن متعلق ادراک بر آگاهی شخص آشکار می‌شود.

اهمیت این نظریه، در قیاس با دیگر نظریاتی که بیشتر به جانب تحلیل‌های علمی یا مکانیستی از ماهیت ادراک مایلند، به سبب عرضه مفهومی از ادراک است که بر خصیصه شهودی - حتی - ادراک حسی تأکید می‌کند. این تکیه بر رابطه حضوری متضمن بسط مرزهای تجربه‌گرایی بوده، امکانات جدیدی پیش روی فلسفه ادراک و معرفت‌شناسی خواهد گشود.

۱. مقدمه

مبحث ادراک حسی،^۱ و پرسش از ماهیت و اعتبار^۲ آن در تاریخ فلسفه همواره جایگاهی اساسی داشته است، به گونه‌ای که می‌توان رد پای این موضوع را بی‌هیچ تکلفی تا نخستین فیلسوفان یونان پی‌گرفت. هراکلیتوس آنجا که همه چیز را در حال حرکت و تغییر و تحول (صیوروت) می‌دانست، به تلویح رأیی در باب گزارش ادراک حسی از وجود ثبات در عالم اظهار می‌کرد؛ رأیی که حکم به بی‌اعتباری ادراک حسی می‌داد. رأی پارمنیدس نیز به ثبات و سکون عالم و اشیاء هرچند از این حیث درست برخلاف نظر هراکلیتوس بود، اما در نامعتبر دانستن اخبار ادراک حسی از وقوع حرکت و تغییر در عالم، با او موافقت تام داشت. شاید برای اولین بار دموکریتوس (از حلقه اتمیان) بود که تبیینی از ادراک حسی به دست داد و آن را حاصل تأثر

اتم‌های دستگاه حسی (مثلاً چشم) در تماس با اتم‌های تصویری اشیاء دانست. از آن زمان تاکنون می‌بحث ادراک و کندوکاو در چند و چون آن از مهم‌ترین اشتغالات فلاسفه بوده و امروزه نیز فلسفه ادراک^۳ از شاخه‌های مهم معرفت‌شناسی است.

در این مقاله قصد داریم به یکی از نظریات مهم اخیر در باب چیستی ادراک، یعنی نظریه آشکارگی^۴ ویلیام آلستون (۱۹۲۱-)، پردازیم. اما پیش از بیان این نظریه و پس از طرح مسأله، دو دیدگاه مهم را در باب ادراک حسی برپایه تقریر آلستون نقل کرده و نقد او را بر آنها می‌آوریم؛ انتقاداتی که راه را برای نظریه سوم (نظریه آشکارگی) هموار خواهد کرد.

۲. طرح مسأله

ادراک معمولاً به معنای استفاده از هریک از حواس پنجگانه (بینایی، شنوایی، لامسه، بویایی، چشایی) به کار می‌رود. این معنای عرفی و متداول ادراک است و دست کم یکی از منابع کسب معرفت درباره جهان پیرامونمان همین نحوه از ادراک است. از این رو یکی از ارکان مهم نظریه معرفت^۵ بحث ادراک حسی است.

در آغاز باید به تمایز ظریف و مهمی اشاره کنیم که در مطالعه و بررسی ادراک باید مدنظر داشت و آن اینکه تأمل فلسفی درخصوص ادراک غیر از تحقیق علمی در این باب است - هرچند با آن بی‌ارتباط نیست.^۶ مطالعه تجربی ادراک حسی موضوع علم روان‌شناسی، فیزیولوژی و نوروفیزیولوژی است. اما مطالعه فلسفی ادراک چیز دیگری است. تحلیل مفهومی و ماهیت کاوی فعالیت فلسفی است و در اینجا ماهیت ادراک حسی مورد بحث است. به همین دلیل است که پرسش فلسفی درخصوص ادراک، هر قدر هم علم تجربی در این زمینه پیشرفت کند، به قوت خود باقی است: ادراک چیست؟ شروط لازم و کافی ادراک کدامند؟ یا مسأله کلاسیک ادراک: چه نسبتی است میان آنچه واقعاً هست و آنچه بر ما ظاهر می‌شود، یعنی نسبت میان بود^۷ و نمود^۸ (مارتین، ص ۲۷).

براین اساس نظریه ادراک^۹ کوششی نظری برای پاسخ‌دادن به پرسش از چیستی (ماهیت) ادراک است: ادراک یک شیء خاص چیست؟ به تعبیر دیگر: شرایط لازم و کافی برای ادراک یک شیء خاص کدام‌هاست؟ چه شرایطی لازم است که برآوردن^{۱۰} آنها، در مجموع، ادراک شیء را کفایت کند؟

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که پاسخ به این سؤال به تبیینی که از ماهیت تجربه حسی عرضه می‌کنیم، بستگی دارد. اما فارغ از هر تبیینی که از ماهیت تجربه حسی داشته باشیم، آنچه در تجربه حسی رخ می‌دهد ادراک شیء است. به همین دلیل در اینجا کاوش در ماهیت ادراک را هدف قرار داده و به‌طور خاص به این سؤال خواهیم پرداخت که: چه شرایط دیگری، غیر از شرط تجربه حسی، باید برآورده شوند که در مجموع برای آنکه من آن درخت را بینم، کافی باشند؟ (آلستون، ۱۹۹۰، ص ۷۳-۷۴)

آلستون با این سؤال بحث خود را در مورد نظریه‌های برون‌گرای ادراک^{۱۱} آغاز می‌کند. از نظر وی نظریه برون‌گرای ادراک یعنی نظریه‌ای که معتقد است برای ادراک یک شیء شروطی «بیرونی» (نسبت به شخص مدرک) لازم است؛ شروطی علاوه بر داشتن تجربه حسی مربوطه (همان، ص ۷۴). وی می‌گوید نظریه‌های برون‌گرای ادراک، به تقریری که ذکر شد، در دوره مدرن سلطه و غلبه داشته‌اند: «این دیگر بدیهی است که صرف داشتن نوع خاصی از تجربه برای ادراک حقیقی یک درخت کافی نیست» و همین امر باعث می‌شود که نسبت به انکار لزوم شرایط دیگری، غیر از شرط تجربه، به دیده شگفتی و ناباوری بنگریم. به هر تقدیر این امر برعهده آلستون است که نشان دهد چگونه می‌توان به نحو مستدل و با توسل به شیوه‌های مقبول فیلسوفان تحلیلی، لزوم اخذ شرایط دیگر را در تعریف ادراک انکار کرد.

از آنجا که نظریه ادراک مورد نظر آلستون در تقابل با نظریه‌های برون‌گرای ادراک قرار دارد، راهبرد (استراتژی) ما به این ترتیب خواهد بود که ابتدا با مرور اجمالی دو دسته از نظریه‌های برون‌گرای ادراک، با تکیه بر انتقادات آلستون، کاستی‌ها و عدم کفایت نظری آنها را نشان دهیم تا راه برای طرح نظریه مختار آلستون در باب ادراک باز شود.

۳. نظریه‌های علی^{۱۲}

شاید ساده‌ترین تقریر از نظریه علی ادراک این باشد که «ادراک فرایندی علی است که باورهای را در خصوص اشیای مادی [پیرامونمان] وارد نظام باورهای ما می‌کند»^{۱۳} (پولاک، ص ۸۷). در اینجا عبارت «ادراک فرایندی علی است» نیازمند توضیح است. در ایضاح بیشتر این فرایند علی می‌توان گفت دست کم در ادراک بصری و یا دیگر ادراکات حسی، سلسله‌ای از علت و معلول‌ها وجود دارد که در ابتدای این سلسله شیء یا ابژه، به منزله علت، و در انتهای سوی دیگر آن، تجربه حسی، به منزله معلول، قرار دارد. چنین توصیفی از فرایند ادراک ما را به سمت تبیینی علی سوق می‌دهد یعنی اینکه ربط و نسبت علی با یک شیء خاص را رکن مقوم یا شرط لازم و کافی ادراک بدانیم.

اولین انتقاد آلستون به نظریه علی ادراک ناظر بر همین نکته است که حتی اگر شرط علی را برای ادراک یک شیء لازم بدانیم، در غیاب شروط دیگر، این شرط به تنهایی برای ادراک یک شیء کافی نیست. اگر داشتن نقش علی در فرایند منتهی به ادراک، شرط لازم و کافی ادراک بود می‌بایست بسیاری از چیزهایی که در این زنجیره علی حضور دارند، بدین طریق دیده شده یا به ادراک درآیند. سلسله علی منتهی به ادراک شامل فرایندهای نوروفیزیولوژیک و دیگر فعل و انفعالات عصبی در مغز یا جای دیگری از سیستم عصبی است، درحالی که این فرایندها هرگز به ادراک در نمی‌آیند.^{۱۴}

بدین ترتیب برای به دست آوردن شرایط لازم و کافی ادراک یک شیء باید در سلسله علی ادراک، سهم و نقش علی متمایزی برای شیء مدرک در نظر بگیریم. لذا متمایز کردن نقش علی

شیء مدرک برنامه‌ای است که قائلان به نظریه علی باید دنبال کنند. آلستون از میان تلاش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته است، دو تقریر از نظریه پردازان معاصر را نقل، تحلیل و نقد می‌کند.

تقریر اول از نظریه علی متعلق به رودریک چیزوم^{۱۵} (۱۹۵۷) است. در فقره‌ای که نقل خواهد شد چیزوم قصد دارد نقش علی متمایز شیء مدرک را درخصوص هرکدام از حواس، از طریق تعریف «محرك اصلی»^{۱۶} هریک از آنها، مشخص و معین کند:

می‌توانیم بگوییم که X محرك بصری اصلی S است، به شرط آنکه: ۱. نور فرستاده شده از X گیرنده بصری S را تحریک کند و ۲. این نور پس از ارسال از X و پیش از رسیدن به گیرنده‌های بصری S، [از طریق واسطه‌ای] منعکس نشده باشد. هنگامی که در شب به ماه نگاه می‌کنیم، نور خورشید چشم‌های ما را تحریک می‌کند اما محرك اصلی ماه است نه نور یا خورشید.

می‌توانیم بگوییم که X محرك شنیداری اصلی S است، مشروط بر آنکه امواج صوتی فرستاده شده از X، گیرنده شنوایی S را تحریک کند. بدین ترتیب محرك شنیداری اصلی نه امواج صوتی است و نه واسطه‌ای که امواج از طریق آن منتقل می‌شود بلکه شیء مرتعشی است که امواج صوتی را ارسال می‌کند (چیزوم، ص ۱۴۴ به نقل از آلستون، ۱۹۹۰، ص ۷۶).

نهایتاً صورتبندی چیزوم از ادراک بدین نحو است که عبارت «S، X را ادراک می‌کند» را باید این‌گونه بخوانیم: X محرك اصلی S است در نتیجه S... را احساس می‌کند - که به جای نقطه چین می‌توان نحوه خاص احساس S را آورد (آلستون، همانجا).

آلستون در تحلیل این نظریه معتقد است که چیزوم می‌خواهد با استفاده از دانش و یافته‌های ما درخصوص نحوه روی دادن ادراک حسی و به نحو فنی شیء مدرک را از دیگر علل دخیل در ادراک حسی متمایز کند. این نکته زمینه نقدی را فراهم می‌کند که به اعتقاد آلستون بسیار جدی است. این نقد، نقد مبتنی بر مفهوم متعارف ادراک^{۱۷} است که از زبان گرایس^{۱۸} نقل می‌شود: «در تلاش برای تعیین صفات مشخصه مفهوم متعارف ادراک نباید مطالبی را مطرح کنیم که کسی که کاملاً قادر به استفاده از مفهوم متعارف [ادراک] است، نسبت بدان بی اطلاع باشد» (گرایس، ص ۱۴۳ به نقل از آلستون، همان، ص ۷۲). استفاده از اکتشافات علوم دقیقه برای تعریف مفهومی که برای همگان آشناست، مفهوم متعارف ادراک را به یک مفهوم علمی - تخصصی مبدل می‌کند که جز برای متخصصان علوم قابل درک نخواهد بود. برای مثال اینکه تجربه بصری به انعکاس نور و تحریک شبکه چشم وابسته است، اگرچه توضیح علمی درستی است، برای همه کسانی که می‌توانند از دیدن اشیاء سخن بگویند معلوم نیست.

تقریر دوم از نظریه علی که در اینجا بررسی خواهیم کرد متعلق به خود ایچ. پُل گرایس (۱۹۶۱) است. گرایس رهیافت دیگری برای متمایز کردن نقش علی شیء مدرک اتخاذ می‌کند:

پیشنهاد من این است که بهترین روال کار برای نظریه‌پرداز قائل به نظریه‌ی علی آن است که نحوه‌ی رابطه‌ی علی را با آوردن مثال نشان دهد؛ به عبارت دیگر برای آنکه یک شیء توسط شخص S ادراک شود، کافی است آن شیء به نحو علی و به طریقی در ایجاد برخی تأثرات حسی در شخص S نقش داشته باشد، برای مثال هنگامی که من در پرتو نور کافی به دستم نگاه می‌کنم، دست من علت آن است که چنان به نظرم برسد که گویی دستی در برابر من قرار دارد، یا به این طریق که... (الخ)، به هر طریقی از طرق ممکن، و برای اطلاع بیشتر در این مورد شخص باید به یک متخصص مراجعه کند (گرایس، ص ۱۴۴-۱۴۵ به نقل از آلستون، همانجا).

گرایس در واقع برای اجتناب از مشکل چیزوم می‌خواهد با آوردن قید مهمله «به طریقی»، از به میان آوردن جزئیات و ظرافت‌های فنی بحث پرهیز کند و آن را به متخصص ارجاع دهد. اما آلستون معتقد است این صورتبندی روشنایی لازم را به بحث نمی‌بخشد. زیرا در چارچوب نظریه‌ی علی آنچه مهم است همین «طریق» و نحوه‌ی ادراک است.

گویی گرایس در توضیح نظریه‌ی علی به تکرار اصل علیت می‌پردازد: آنچه شیء مدرک را از دیگر علل دخیل متمایز می‌کند همین است که این شیء به نحو علی در فرایند ادراک نقش دارد (این بدان می‌ماند که کسی با گفتن اینکه علت مقدم بر معلول خویش است، در پی عرضه‌ی تبیینی از علیت باشد) مسلماً چنین تبیینی از نظریه‌ی علی ادراک کارآمد نیست و نمی‌تواند به پیشرفت پژوهش ما کمک کند (آلستون، همانجا).

تا اینجا کوشیدیم عدم کفایت شرط علی را در هرگونه نظریه‌ی علی و نیز ناکارآمدی دو تقریر فوق را نشان دهیم. انتقاد دیگر، که مهمتر از انتقادهای پیشین است، نقد براساس مفهوم «جهان‌های ممکن»^{۲۰} است. یک تبیین فلسفی ماهیت‌کاوانه زمانی از قوت و استحکام نظری و نیز شمول و فراگیری مطلوب برخوردار است که در تمام جهان‌های ممکن صادق باشد. آلستون در پی چنین تبیینی از ادراک است و چنانکه در طول بحث پس از این نیز خواهیم دید، شگرد وی در نقد نظریه‌های ادراک برونگرا تکیه بر همین نکته است. وی می‌گوید: «نکته اساسی [در نقد نظریات چیزوم و گرایس] این واقعیت بسیار ساده و - از یک نظر - بدیهی است: این نظریه‌ها تمام موارد منطقاً ممکن را شامل نمی‌شود. حتی اگر خود را به قلمرو انسان‌ها محدود کنیم [...] روشن است که منطقاً ممکن است واجد حواسی باشیم غیر از آنچه در واقع داریم؛ یعنی اینکه ممکن است نسبت به انواع دیگری از محرک‌های مادی حساس باشیم و این حساسیت به طرق دیگری با مکانیسم‌های عصبی در ارتباط باشد، و اگر به سمت جهان‌های ممکن برویم؛ جهان‌هایی با انواع دیگری از ادراک‌کنندگان و قوانین طبیعی دیگر، حوزه‌ی وسیع‌تری از امکان‌ها به روی ما گشوده خواهد شد. به این ترتیب نقش علی [شیء مدرک] که چیزوم [به تصریح] و گرایس تلویحاً [با آوردن مثال] بدان اشاره می‌کنند، نخواهد توانست تمام حیطه‌ی امکان را شامل شود.» (همان، ص ۷۸)

در توضیح این نکته باید گفت لب انتقاد آلتون بر تبیین‌های چیزوم و گرایس این است که منطقاً ممکن است تجربه‌های ادراکی - مثلاً بصری - دیگری وجود داشته باشد بدون اینکه علت ایجادشان تجربه شیء مدرک باشد، و این تجربه‌های ادراکی فرضی درمقایسه با تجربه‌های ادراکی متعارف ما، که در فرایندی علی و در اثر انرژی مادی شیء مدرک ایجاد شده‌اند، از حیث پدیداری تفاوتی نداشته باشند. به تعبیر دیگر شاید بتوان گفت آلتون در این نقد لزوم شرط علی را در شیء مدرک (و به تعبیر دیگر علت شیء مدرک را) رد می‌کند - پیش از این رد کفایت شرط علی را به نحو مستدل نشان دادیم. به اعتقاد آلتون علت ادراک ضرورتاً شیء مدرک نیست بلکه امکان‌های منطقی دیگری نیز وجود دارد. در اینجا تأکید می‌کنیم که برای فهم مدعای آلتون باید به مفهوم دیدن (یا به‌طور کلی: ادراک) توجه کرد. منطقاً ممکن است من درختی را بینم بدون آنکه آن درخت یا امواج نوری ساطعه از آن علت دیدن من باشد. نظیر وضعیتی که ادراک درخت از طریق اتصال الکترودهایی به مغز مدرک و تحریک اعصاب مربوطه حاصل شود بی‌آنکه «واقعاً» درختی به رؤیت شخص درآمده باشد.

به این ترتیب تبیین‌های چیزوم و گرایس، حتی اگر در صورتبندی نحوه ادراک یک شیء مادی در شرایط متعارف، موفق باشند، از عرضه تبیینی مکفی و رضایت‌بخش از مفهوم ادراک عاجزند. آلتون در پایان نقادی خویش از نظریات علی ادراک، صفت مشخصه «نظریات علی محض»^{۲۱} را توجه به «ویژگی‌های مربوط به نقش علی شیء مدرک» می‌داند: «نظریه علی محض نظریه‌ای است که در مقام تعیین آنچه باید به تجربه اضافه شود تا شخص شیء را ادراک کند، صرفاً طالب ویژگی‌های مربوط به نقش علی شیء مدرک است.» (همانجا). و البته از ملاحظات فوق پیداست که هرگونه نظریه علی محض، چنانکه در مورد نظریات چیزوم و گرایس دیدیم، به سبب دیده بستن بر دیگر امکان‌های منطقی از ادراک مقصود بازخواهد ماند.^{۲۲}

در اینجا باید بیفزاییم آن‌گونه که از سخنان آلتون برمی‌آید وی در این موضع از بحث تنها در پی روشن ساختن ماهیت ادراک است و در چارچوب این هدف در مقام نشان دادن عدم کفایت نظریه‌های برون‌گرای ادراک است؛ نظریه‌هایی که اخذ شرایط بیرونی را در تعریف ادراک ضروری می‌دانند. به همین دلیل وی بیشتر به روشی پدیدارشناسانه از ادراک و ویژگی‌های پدیداری آن سخن می‌گوید. در غیر این صورت خواننده حق دارد سؤال کند که اگر بتوان از شرط علی شیء مدرک - که مستلزم وجود واقعی شیء است - صرف نظر کرد، آنگاه چگونه می‌توان میان توهم ادراک،^{۲۳} که در آن اساساً شیئی وجود ندارد و ادراک اصیل و معتبر^{۲۴} تفاوت نهاد. اما در اینجا چنانکه از فحوای سخن آلتون پیداست هدف ما نیل به مفهوم ادراک است و بحث ادراک اصیل و تفاوت آن با صور ناهنجار ادراکی (از قبیل توهم و...) از اهمیتی ثانوی برخوردار است.

۴. نظریه‌های باوربنیاد^{۲۵}

مشکلات تبیین‌های علی محض - چنانکه دیدیم - برخی از نظریه‌پردازان را برآن داشت که به

اهمیت و نقش «باور»^{۲۶} در فرایند ادراک توجه کنند. به این ترتیب باورهای ناظر به محیط بیرونی ما، که به نحوی با تجربه حسی در ارتباط بوده یا محصول آن هستند، در ادراک شیء اهمیت می‌یابند. در اینجا دوگونه تبیین از ادراک را که می‌توان آنها را تبیین‌های باوربنیاد نامید، آورده و نقد آلتسون را در خصوص آنها نقل خواهیم کرد.

اولین تقریر به آرای دیوید آرمسترانگ^{۲۷} (۱۹۶۱) و جورج پیچر^{۲۸} (۱۹۷۱) اختصاص دارد. در این نظریه، ادراک X به معنای آن است که تجربه E به‌طور مستقیم به باورهایی ناظر به X منجر شود. یعنی تجربه بصری من از یک درخت به‌طور مستقیم و بلاواسطه موجب پاره‌ای باورها درباره آن درخت می‌شود. ادراک درخت به همین معناست، نه به معنای تحریک گیرنده‌های عصبی بصری توسط نور منعکس شده از آن درخت (نظریه علی). البته در این تبیین نیز شرط علی لحاظ می‌شود اما این شرط به منزله وجه ممیز شیء مدرک در نظر گرفته نمی‌شود (آلتسون، ۱۹۹۰، ص ۷۹).

در این تقریر ویژگی «بلاواسطه» ذاتی ادراک است چراکه ممکن است تجربه حسی از طریق یک یا چند واسطه، موجب باوری درباره چیزی شود که خود آن چیز از طریق تجربه حسی ادراک نشده است. مثلاً من می‌توانم از دیدن دودی که از پشت دیوار همسایه مان بلند می‌شود، به این باور برسم که آنجا آتشی روشن است؛ هرچند آتش را مستقیماً ندیده باشم. درواقع در این مثال باور به دست آمده محصول نوعی فرایند استنتاجی است نه فرایند ادراکی. دلالت معلول به علت، دلالت است نه ادراک. ادراک همان فرایندی است که به دیدن دود متصاعد و باورهای مربوط به آن منجر می‌شود.

آلتسون در تحلیل این نظریه نقطه قوت آن را توجه به این امر می‌داند که تجربه حسی معمولاً باورهایی درباره شیء مدرک ایجاد می‌کند. باوجود این، همین نقطه قوت وقتی از حد جزئیت فراتر رفته و ادعای کلیت می‌کند، به نقطه ضعف بدل می‌شود و نظریه را در معرض خطر مثال‌های نقض قرار می‌دهد. روشن‌ترین مثال نقض همین است که من، مثلاً هنگامی که به نظرم می‌رسد دریاچه‌ای را می‌بینم، متقاعد شوم که تجربه‌ام صرفاً خطای ادراکی یا حتی توهم ادراک است. به تعبیر دیگر ممکن است از پیش دلایلی داشته باشم که مانع از تکوین باور شود. در چنین حالتی حتی اگر واقعاً چیزی — مثلاً دریاچه‌ای — را ادراک کرده باشم، از آنجا که هیچ باوری درباره آن پدید نیامده، ادعای نظریه باور بنیاد نقض شده است (آلتسون، همانجا).

نقد فوق، قائلان به این نظریه را بر آن داشت که با افزودن قید «گرایش به ایجاد باور» این مشکل را به نحوی حل کنند. لذا ادعایشان را به این شکل اصلاح کردند که در چنین مواردی (مثال دریاچه) شخص — دست کم — گرایش به این دارد که باوری درباره شیء مدرک سامان دهد. اما این رخنه پوشی نیز نمی‌تواند کلیت و فراگیری مطلوب این نظریه را تأمین کند.

ویرانگرترین نقد آلتسون عبارت است از اینکه نظریه مورد بحث به نحو ناموجهی وسیع بوده و عرض عریضی را شامل می‌شود. به دیگر سخن این تعریف از ادراک، مانع اغیار نیست: ۱.

در حالت‌های ناهنجار ادراکی (توهم یا خطای ادراک) انسانهای عاقل و بالغ، اشیا را ادراک می‌کنند بدون آنکه از این طریق به باورهای دربارهٔ آنها برسند و حتی به نظر می‌رسد گرایشی نیز به چنان باورهایی ندارند، ۲. به نظر می‌رسد حتی در حالت‌های متعارف و معمولی ادراک نیز گرایشی به این نداریم که دربارهٔ هر چیزی که ادراک می‌کنیم، باوری، ولو به نحو جزئی و مبهم بسازیم، ۳. این فرض، معقول به نظر می‌رسد که اطفال و نوزادان یا حیوانات اشیا را می‌بینند (ادراک می‌کنند) بدون آنکه توانایی ایجاد باوری دربارهٔ آنها داشته باشند و به طریق اولی گرایشی نیز به ساختن چنان باوری ندارند (همان، ص ۸۰). سه دلیل نقضی فوق به سادگی بی‌کفایتی روایت آرمسترانگ و پیچر را از تبیین باور بنیاد آشکار می‌کند.

از دیگر نظریات ادراک، نظریهٔ «مضمون التفاتی»^{۲۹} است. نظریه التفاتی بر تشابه میان ادراک و دیگر حالات ذهنی، از جمله باورها، آرزوها و امیال، داوری‌ها و... تأکید می‌کند. این حالت‌های ذهنی واجد چیزی هستند که فلاسفه بدان «مضمون التفاتی» می‌گویند.^{۳۰} ممکن است شخصی معتقد باشد که وقایع و امور به نحو خاصی هستند (فارغ از اینکه واقعاً چنین باشد یا نه) یا آرزو کند که امور به نحو خاصی باشند (مارتین، ص ۳۵). آنچه باور ما دربارهٔ چگونگی - مثلاً - جهان خارج به ما می‌گوید، مضمون التفاتی آن باور است. زیرا محصول توجه و التفات ذهن به امر یا اموری بیرون از خود است.

آلستون در بررسی نظریه‌های پرونگرای ادراک، تقریر جان سرل^{۳۱} (۱۹۸۳) را از نظریه التفاتی به منزلهٔ یکی از تبیین‌های باور بنیاد می‌آورد: تجربهٔ حسی به نحو ذاتی و ضروری واجد مضمون گزاره‌ای^{۳۲} است به گونه‌ای که این تجربه تنها در صورتی مقبول و معتبر است که گزاره مورد نظر صادق باشد (آلستون، همان، ص ۸۱). مثلاً اگر از پشت پنجره به درختان مجتمع مسکونی‌ام نگاه کنم، تجربه بصری‌ام به نحو ضروری این گزاره را مجسم می‌کند که درختانی چنین و چنان در آن سوی پنجره وجود دارند و تجربه من (حالت آگاهی ادراکی) فقط در صورتی معتبر (راستگویانه^{۳۳}) است که این گزاره صادق باشد. البته سرل «شرایط مقبولیت»^{۳۴} دیگری نیز مطرح می‌کند که در التفاتی بودن تجربه مدخلیت دارند. از جمله اینکه واقعیت فوق (وجود درختان) در ایجاد تجربه مربوطه نقش علی داشته باشد و بدین ترتیب شرط علی نیز بر شرایط مقبولیت تجربه افزوده می‌شود.

در اینجا لازم است به وجه تمایز ظریف میان نظریهٔ التفاتی سرل و نظریهٔ باور بنیاد آرمسترانگ و پیچر اشاره کنیم. روشی که سرل برای متمایز کردن شیء مدرک به کار می‌برد، در عین مشابهت، تفاوتی با روش به کار رفته در نظریهٔ باور بنیاد دارد و آن اینکه در تبیین سرل هر ادراکی به یک باور (یا گرایش به باور) منجر نمی‌شود. در نظریه باور بنیاد، گزاره چیزی است که باور منظوری در آن به نحو مستقیم و بلاواسطه ایجاد شده است. اما بنا به نظریهٔ سرل، گزاره بخشی از سرشت و ساخت تجربه است؛ خواه به باور منجر شود یا نه. در واقع معطوف بودن به وضعیت امور خارج از خویش (حیث التفاتی آگاهی) چیزی است که در ساختار ادراک وجود دارد.

نقد آلتون بر نظریه التفاتی عبارت است از اینکه این نظریه نمی‌تواند تمام موارد ادراک انسانی بالفعل و موجود را تحت پوشش قرار دهد و جامع نیست. آلتون معتقد است اصولاً هر تبیین دیگری نیز که نقش اصلی را به «مضمون التفاتی» تجربه حسی دهد، به چنین نقیصه‌ای مبتلاست. وی می‌پذیرد که مفهوم پردازی و گزاره‌سازی همواره در ادراک متعارف انسانی حضور دارد اما به اعتقاد او این امر هرگز ذاتی ادراک نیست تا به منزله شرط لازم آن در نظر گرفته شود. مثال نقضی که مجدداً از آن استفاده می‌کند همین نکته است که در حالت‌های ساده ادراکی در اطفال و شاید در حیوانات ادراک وجود دارد بدون اینکه با ساختار گزاره‌ای مواجه باشیم (همان، ص ۸۲).

در جمع‌بندی انتقادات آلتون بر نظریه‌های برون‌گرای ادراک باید گفت وی درخصوص نظریه‌های علی معتقد است این نظریات حتی اگر در عرضه تبیین درستی از ادراک انسانی موجود (بالفعل) موفق باشند، نمی‌توانند تمام موارد منطقیاً ممکن را شامل شوند و درخصوص نظریه‌های باوربنیاد نیز می‌گوید این نظریات حتی همه نمونه‌های بالفعل و موجود ادراک را نیز شامل نمی‌شوند. البته درست است که ادراک منبعی برای باورها و معرفت ما درباره اشیای مدرک است اما این سؤال مهم به قوت خود باقی است که: ادراک X چیست؟ (آلتون، ۱۹۹۱، ص ۵۸).

۵. نظریه آشکاری

آلتون، چنانکه گفتیم، با نقد نظریه‌های برون‌گرای ادراک قصد دارد زمینه را برای طرح نظریه مختار خویش، یعنی نظریه آشکاری،^{۳۵} فراهم کند؛ نظریه‌ای که در آن رابطه ادراکی با شیء مدرک رابطه‌ای درونی^{۳۶} است (آلتون، ۱۹۹۰، ص ۹۶).

وی با بیان آخرین نقد خود بر نظریه‌های برون‌گرا، اندکانک به آشکارکردن تلقی خود از ادراک می‌پردازد. او می‌گوید حتی اگر نظریه‌های برون‌گرا، بر ادراک شیء در تمام جهان‌های ممکن منطبق شوند، باز هم نمی‌توانند تبیین قابل قبولی از ادراک شیء عرضه کنند. برای مثال فرض کنید ما بتوانیم نقش علی خاصی را در ایجاد تجربه حسی مشخص کنیم به نحوی که اگر و تنها اگر X آن نقش علی را در ایجاد تجربه مزبور ایفا کند، S، X را می‌بیند. حال سؤال این است که آیا داشتن تجربه‌ای که به نحو علی با X رابطه داشته باشد، موجب دیدن X است؟ پاسخ منفی است. حتی اگر X به نحو علی در فرایند ایجاد یک تجربه نقش داشته باشد، تا زمانی که X در تجربه من به منزله یک شیء آشکار نشود، ادراکی صورت نگرفته است. هیچ رابطه علی‌ای در نسبت با تجربه نمی‌تواند دیدن X را محقق سازد. دیدن رخدادی است که طی آن من از شیء X آگاه می‌شوم و علیت هیچگاه نمی‌تواند جانشین آگاهی شود. هیچ ترفندی نیز وجود ندارد که با توسل به آن بتوان شیء را فقط به واسطه قرارگرفتن در یک رابطه علی با تجربه، به متعلق آگاهی تبدیل کرد (همان، ص ۹۴-۹۵). شاید بهترین مثال برای این حالت وضعیتی باشد که شیئی در

معروض نگاه ماست (رابطه علی برقرار است) اما آن را نمی بینیم (مثلاً چون توجهمان به جای دیگری معطوف است). این وضعیت را برای حواس دیگر همچون شنوایی یا لامسه نیز می توان در نظر گرفت.

این تلقی از ادراک، آگاهی را در کانون مفهوم ادراک قرار می دهد. نقل قول زیر شاید بتواند به فهم مراد آلستون مدد رساند:

تجربه های ادراکی در واقع حالات آگاهی ذهن هستند [...] و ارائه تبیینی از تجربه های ادراکی همانا ارائه تبیینی از این خصیصه آنهاست؛ تبیینی از آنچه که می توان خصیصه پدیدارشناسانه آنها نامید (مارتین، ص ۳۰).

نکات فوق عیناً شامل دیگر تبیین های برونگرا نیز می شود؛ از جمله تبیین های باوربنیاد. براساس نظریه های باوربنیاد، ادراک X برای یک شخص مساوی است با تجربه حسی آن شخص که به نحوی واسطه به باوری درباره X منجر شود. در اینجا نیز باید گفت دیدن یک درخت امری متفاوت با ساختن یا داشتن باوری (یا ایجاد گرایش به باوری) درباره آن درخت است؛ ولو آنکه دیدن یک درخت نوعاً به باورهایی درباره آن منجر شود.

آلستون معتقد است دیدن X آگاهی شهودی^{۳۷} به آن است و بدین ترتیب با هر باوری درباره X یا با هر چیز دیگری که متضمن ساخت گزاره ای باشد متفاوت است (همان، ص ۹۵-۹۶). رابطه میان شخص (فاعل شناسا) و شیء (متعلق شناسایی) در ادراک حسی رابطه ای غیرمفهومی یا پیش مفهومی بوده و لذا غیرقابل تحلیل است. به همین دلیل نمی توان آن را تحت عنوان مفهوم پردازی^{۳۸} شیء برحسب اوصافی چنین و چنان فهمید، همچنین نمی توان آن را به نوعی حکم یا باور به اینکه شیء واجد فلان اوصاف است، تقلیل داد (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۵۵). براساس نظریه آشکارگی، رابطه ادراکی دوسویه است. این رابطه در سوی ناظر به فاعل شناسا آگاهی بی واسطه نام دارد و در سوی ناظر به متعلق شناسایی، آشکارگی یا ظهور نامیده می شود. در یک نگاه تطبیقی، به نظر آلستون، این قابل مقایسه با آن چیزی است که راسل آن را «آشنایی»^{۳۹} و ج. مور «درک بی واسطه»^{۴۰} نامیده اند. اینکه چیزی به رنگ قرمز پدیدار (آشکار) شود فرق می کند با اینکه آن را قرمز به حساب بیاوریم یا آن را قرمز تفسیر یا مفهوم پردازی کنیم؛ گویا اینکه این آشکارشدن، در صورتی که شخص واجد ابزارهای مفهومی باشد، طبیعتاً به این عکس العمل های معرفتی منجر می شود (همان، ص ۳۷). اساسی ترین و مبنایی ترین مؤلفه در مفهوم ادراک این است که ادراک بیش از آنکه شناختی استنتاجی - حصولی^{۴۱} باشد شناختی شهودی - حضوری است. اگر من با چشمانی بسته در برابر میز تحریرم بایستم و سپس چشمانم را باز کنم، ناگهان خود شیء (میز) با اوصافی چنین و چنان بر من نمایان یا آشکار خواهد شد. در نظریه آشکارگی، تجربه حسی اساساً یک موقعیت تضاییفی^{۴۲} بوده و مربوط به شیئی است که بر آگاهی شخص «آشکار»^{۴۳} یا «نمایان»^{۴۴} می شود، یا به نحوی به آگاهی فاعل شناسا «داده»^{۴۵} می شود. مانند قرمزی، گردی و... حال اگر شیء مورد بحث شیء مادی بیرونی باشد

(مثلاً یک درخت) آنگاه این موقعیت تضایفی اساس تجربه حسی بوده، ادراک آن درخت را توسط فاعل شناسا ممکن و محقق خواهد ساخت (آلستون، ۱۹۹۰، ص ۷۴). در این نظریه تجربه حسی، ساختاری «فعل - شیء»^{۴۶} گونه دارد، یعنی آگاهی (فعل) به چیزی (شیء) است (آلستون، همان، ص ۷۵).

از نظر آلستون تمامی آنچه که به مفهوم ادراک مربوط می‌شود به سادگی از این قرار است: ادراک X برای شخص S یعنی اینکه X بر S به نحو چنین و چنان آشکار شود. بدین ترتیب نظریه آشکارگی می‌تواند صورتی از واقع‌گرایی بی‌واسطه،^{۴۷} یا حتی واقع‌گرایی خام^{۴۸} تلقی شود. اما این نوع رئالیسم از رئالیسم خام ممتاز است صرفاً به این دلیل که در اینجا می‌پذیریم که ممکن است نحوه‌ای که شیء بیرونی خود را نمایان می‌سازد غیر از واقعیت بالفعل آن باشد (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۵۵).

براساس نظریه آشکارگی، تجربه حسی (خواه معتبر باشد یا نه) ماهیتاً مستلزم آشکارشدن یا «خود را نمایان ساختن»^{۴۹} چیزی بر شخص (مدرک) است به گونه‌ای که واجد ویژگی‌های پدیداری خاصی باشد. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آنچه در موارد توهّم^{۵۰} محض در تجربه حسی آشکار می‌شود، چیست؟ پاسخ آلستون این است که در چنین مواردی که هیچ شیء خارجی یا وضعیتی واقعی از امور وجود ندارد، آنچه به نحوی بی‌واسطه خود را در تجربه فاعل شناسا آشکار می‌کند یک تصویر ذهنی روشن است (آلستون، همان، ص ۵۶). ذکر این نکته لازم است که آلستون در اینجا در مقام عرضه ملاکی برای تمییز توهّم از ادراک اصیل نیست بلکه در پی آن است که بگوید ادراک چیست و بنابه تفسیری که از نظریه آشکارگی دارد این نظریه هم خود تجربه حسی را معنا می‌کند هم برحسب همان ساختار فعل - شیء تفسیری از ادراک اشیای بیرونی به دست می‌دهد. لذا اگر سؤال شود که: چه چیزی باید به یک تجربه بصری افزوده شود تا شخص واقعاً درختی را ببیند؟ پاسخ نظریه آشکارگی این است: هیچ چیز، مشروط بر اینکه آن درخت همان چیزی باشد که در خلال تجربه بر شخص S آشکار شده است (آلستون، همانجا). برای فهم بهتر نکات فوق توجه به این امر لازم است که براساس نظریه آشکارگی، شیء بیرونی در توصیف بنیادین ما از حالت آگاهی ادراکی مأخوذ است. زیرا چنانکه گفته شد براساس این نظریه آگاهی حسی واجد ساختار تضایفی بوده و «فعل - شیء» گونه است، که یک سوی این رابطه شیء بیرونی است. بدین معنا رابطه آشکارگی رابطه‌ای غیرالتفاتی است: X تنها اگر واقعاً وجود داشته باشد بر S آشکار شده و احتمالاً بر او تأثیر علی نیز خواهد داشت.

۶ خلاصه و نتیجه

در پایان برای روشن تر شدن نظریه آشکارگی به جمع‌بندی و بیان نسبت آن با نظریه‌های ادراک علی و باوربنیاد می‌پردازیم. در نظریه آشکارگی برای اینکه S، X را ادراک کند باید X چیزی باشد که به نحو چنین و چنان بر S آشکار می‌شود و در نظریه‌های برون‌گرایی علی، ادراک X از رهگذر

تجربه E به این معناست که X به نحوی در زنجیره علی منتهی به تجربه E نقش داشته باشد و در نظریه‌های برون‌گرای باوربنیاد، ادراک X از طریق تجربه E بدین معناست که E به ایجاد باورهایی (یا گرایش به ایجاد باورهایی) درباره X منجر شود. درباره نسبت شرط علی و شرط باورسازی با نظریه آشکارگی، آلستون می‌گوید نظریه آشکارگی اگرچه آشکارشدن X بر S را شرط لازم و کافی ادراک X توسط S می‌داند، نسبت به امکان شرط علی گشوده است. به عبارت دیگر اگرچه آشکارشدن X بر S غیرقابل تحلیل است، ممکن است نوعی ربط علی میان X و تجربه شخص S وجود داشته باشد که شرط لازم قرارگرفتن X (و نه چیز دیگر) در مقام چیزی باشد که از طریق آن تجربه بر S آشکار می‌شود. همچنین در چارچوب نظریه آشکارگی می‌توان پذیرفت که آشکارشدن X بر S نوعاً به ایجاد باورهایی درباره X منجر می‌شود (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۵۹).

پی‌نوشت‌ها

1. perception
2. validity
3. philosophy of perception
4. theory of appearing
5. theory of knowledge

۶. این رابطه دوسویه و داد و ستد میان تأمل فلسفی و تحقیق علمی در باب ادراک را می‌توان به روشنی در فلسفه ذهن (philosophy of mind) دید.

7. appearance
8. reality
9. theory of perception
10. satisfaction
11. externalist theories of perception
12. causal theories

۱۳. در ادامه خواهیم دید که در این تقریر اشاره صریحی نیز به نظریه دیگری در باب ادراک وجود دارد.

۱۴. برای اطلاع از استدلال‌های دیگر در رد کفایت شرط علی، رک: مارتین، ص ۲۹.

15. Roderick Chisholm, 1957, *Perceiving*, Ithaca, New York: Cornell University

16. proper stimulus

17. ordinary notion of perceiving

18. H.P. Grice, 1961, "The Causal Theory of Perception", *Aristotelian Society*, vol. 35

۱۹. در متن اصلی «X» است. ما در اینجا برای حفظ یکدستی نشانه‌ها «S» آوردیم.

20. possible worlds

21. pure causal theories

۲۲. آلستون در جای دیگری در ارزیابی برنامه‌ای که قائلان به نظریه علی دنبال می‌کنند، می‌گوید: «از طریق افزودن شرط علی برای ادراک X (در هر کدام از حواس که باشد)، شرطی که نقش شیء مدرک را از دیگر علل مؤثر متمایز می‌کند، چه چیزی را می‌توانیم مشخص کنیم؟ [...] تنها چیزی که در اینجا می‌توانیم بگوییم این است که، در نظریه‌های برون‌گرای ادراک، برای آنکه شخص S شیء X را با داشتن تجربه حسی E ادراک کند، باید شیوه‌ای مناسب وجود داشته باشد که شیء X طی آن در تعلیل E نقش مهمی ایفا کند.» (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۵۷). اما این بیان نیز چیزی درباره چند و چون و ماهیت آن شیوه مناسب به ما نمی‌گوید.

23. illusion

24. veridical perception

25. doxastic

26. belief

27. David Armstrong, 1961, *Perception and Physical World*, London; Routledge and Kegan Paul

28. George Pitcher, 1971, *A Theory of Perception*, Princeton University

29. intentional content

۳۰. برای نخستین بار فرانز برنتانو (۱۸۳۸-۱۹۱۷) این نکته را مطرح کرد که حیطه التفاتی، نشانه حالات ذهنی است به نحوی که باید گفت تنها حالات ذهنی هستند که چنین خصیصه‌ای دارند. او معتقد بود تبیین علمی یا طبیعت‌گرایانه از ذهن نمی‌تواند این پدیده را توضیح دهد.

31. John Sarle, 1983, *Intentionality*, Cambridge University Press

32. propositional

33. veridical

34. condition of satisfaction

۳۵. به گفته آلستون این نظریه در اواخر قرن بیستم به سبب حمله‌های کسانی چون پرایس و چیزوم کنار زده شد، اما او قصد دارد آن را احیا و تقویت کند. وی سابقه‌ای نیز از معتقدان و منتقدان این نظریه در قرن اخیر می‌آورد (رک: ۱۹۹۰، ص ۷۴-۷۵).

36. internal

37. intuitive

38. conceptualizing

39. acquaintance

40. direct apprehension

41. discursive

42. relational affair

43. appearing

44. presented

45. given

46. act-object

47. direct realism

48. naive realism

49. presentation itself

50. hallucination

۵۱. در اینجا تفاوت نظریه آشکارگی با نظریه داده حسی (sense datum) معلوم می‌شود براساس نظریه داده حسی در همه موارد (خواه ادراک معتبر خواه توهم) آنچه بر آگاهی شخصی عرضه می‌شود نوعی تصویر ذهنی و داده حسی است.

منابع

Alston, William P., 1990, "Externalist theories of perception", *Philosophy and Phenomenological Researches*, vol. 51.

Alston, William P., 1991, *Perceiving God*, Ithaca, New York: Cornell University.

Martin, M.G.F., 1995, in *Philosophy (A Guide Through The Subject)*, ed. A.C. Grayling, Oxford University Press.

Pollock, John L. 1986, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totawa: Rowman and LiHlefield.

فلسفه و قرآن*

ماجد فخری؛ ترجمه مهرداد عباسی

مقدمه

قرآن اگرچه متنی فلسفی به معنای دقیق کلمه نیست، همواره در کانون داغ‌ترین مناظرات فلسفی و کلامی در اسلام بوده است. صرف نظر از اینکه معنای فلسفه حکمت (سوفیا) باشد یا – به گفته فیثاغورس و واضع اصطلاح philo-sophos – حکمت دوستی، قرآن آموختن حکمت را موهبتی از جانب خدا می‌داند: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/ ۲۶۹)

مهمتر اینکه طبق برخی از آیات قرآن حکمت به صورت وحی الهی به محمد (نساء/ ۱۱۳؛ قمر/ ۵؛ جمعه/ ۲) یا اسلاف او همچون لقمان (لقمان/ ۱۲)، داود (ص/ ۲۰) و عیسی (آل عمران/ ۴۸؛ مائده/ ۱۱۰) اعطا شده است. در دو آیه آخر گفته شده که خدا تورات و انجیل و همچنین حکمت را به عیسی تعلیم داده است. ظاهراً منظور از حکمت در این دو آیه «کتاب‌های حکمت» بخش عبری کتاب مقدس است که عموماً به سلیمان نسبت داده می‌شود. براساس آیه‌ای دیگر عیسی با حکمت نزد مردم آمده و برای آنان بیانات آورده است: «وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ» (زخرف/ ۶۳)

می‌توان گفت معنای گسترده‌تر واژه فلسفه در کاربرد معمول آن عبارت از فعالیت تفکر، تأمل یا گفت‌وگو عقلی به طور کلی است. از اینرو در فرهنگ آکسفورد «philosophize» به «تفکرکردن، نظریه‌پردازی یا موعظه‌کردن» معنا شده است، درحالی که ارسطو حکمت (سوفیا) را مطالعه

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Majid Fakhry, "Philosophy and the Qur'ān", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, (ed.) Jane Damman McAuliffe, Leiden 2004., vol. 4, pp. 68-90. ☒

علل و مبادی معینی و فلسفه اولی (متافیزیک) را مطالعه علل و مبادی نخستین معنا کرده است.^(۱)

واژه‌های تفکر، نظر، اعتبار و عقل در آیاتی که می‌توان بخش‌های غایت‌شناختی قرآن دانست — که از قدرت خدا در خلقت، حاکمیت مطلق و عقلانی بودن افعال او سخن می‌گویند — به دفعات به کار رفته‌اند. تفصیل این مطلب در بخش بعدی مقاله که به روش فلسفی و قرآن می‌پردازد خواهد آمد.

بنابراین وجهی ظاهراً موجه برای ارتباط بین فلسفه و قرآن وجود دارد که این مقاله درصدد نشان‌دادن آن است. اما به لحاظ تاریخی، از قرون نخستین اختلاف نظرهای فراوانی میان مفسران، فقیهان و دیگر عالمان اسلامی بر سر موجه بودن به کارگیری رویکرد عقلانی — شاخص فوق‌العاده مهم روش فلسفی — به متن قرآن چه در قالب تفسیر و چه در قالب تأویل وجود داشته است. طبری (م ۳۱۰) یکی از قدیم‌ترین و عالم‌ترین مفسران قرآن، در مقدمه تفسیر خود از صحابه و تابعینی یاد می‌کند که به دلایل گوناگونی چون «تقوای الاهی، ندیدن صلاحیت در خود و ترس از ارتکاب گناه» از پرداختن به تفسیر قرآن اکراه دارند.^(۲) وی همچنین به روایتی از ابن عباس (م ۶۸) یعنی: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ التَّأْوِيلِ» اشاره می‌کند و بدون تأیید یا رد محتوای آن به‌طور کامل، توضیح می‌دهد که نهی موجود در این روایت ناظر به «تفسیر به رأی مذموم است نه ممدوح»^(۳) وی پس از آن به اقوالی از ابن مسعود (م ۳۲) و برخی از صحابه و تابعین در دفاع از جایز بودن تفسیر استناد می‌کند. طبری در ادامه با ذکر دو آیه از قرآن در پی یکدیگر: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ص / ۲۹) و «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر / ۲۷) می‌گوید که این آیات دلالت بر آن دارند که «علم تفسیر و بیان معانی قرآن واجب است، زیرا تدبیر در قرآن، متذکر شدن، عبرت‌آموزی و بهره‌گیری از مواظ آن ممکن نیست مگر با آگاهی از معانی آیات و درک و فهم آنها». وی سپس از دو نوع تفسیر صحیح سخن می‌گوید: (۱) تفسیری که مبتنی بر احادیث پیامبر است به شرط معتبر و صحیح بودن آنها و (۲) تفسیری که بر مبنای محکم‌ترین برهان واقع است و در علم به معانی عبارات، اشعار، امثال و لهجه‌های مختلف عرب ریشه دارد. به نظر طبری اقوال سلف یعنی صحابه، تابعین و پیشوایان بعدی را نیز باید به این دو معیار منطقی و زبان‌شناختی افزود.

درخصوص تأویل نیز طبری آرای متعارض درباره آیه هفتم سوره آل عمران را — که درباره آیات محکم و متشابه قرآن است — نقل می‌کند. در این آیه آمده است: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا

1. *Metaphysics*, 14 f.: bk. A. 981b ln. 29f.

۳. همان، ۴۲/۱.

۲. طبری، تفسیر، ۴۶/۱.

به کُلِّ مِنْ عِنْدَ رَبِّنَا» اینکه آیا عبارت «الراسخون فی العلم» در این آیه به واژه «الله» عطف شده یا نه، مسأله نحوی مهمی است که مناظره‌ای جدی را میان علمای آزاداندیش و محافظه کار پدید آورده است. بنابه نقل طبری^(۱) مالک بن انس (م ۱۷۹) و عایشه در قرائت این آیه بر کلمه «الله» وقف کرده‌اند، درحالی که ابن عباس و مجاهد بن جبر (م ۱۰۴) «الله» را به «الراسخون فی العلم» عطف کرده و آیه را به وصل خوانده‌اند. خود طبری ظاهراً قرائت نخست را برگزیده و علم به متشابهات را مختص خداوند دانسته است. درباره تفاوت بین محکمت و متشابهات قرآن نیز وی معتقد است محکم آیه‌ای از قرآن است که عالمان تأویل آن را می‌دانند؛ درحالی که هیچ‌کس جز خدا علم به متشابه ندارد که این درواقع بازگویی همان چیزی است که به‌وضوح در آیه مذکور آمده است. تنها توضیح روشنگر طبری آن است که آیات متشابه به مسائلی از قبیل «زمان خروج عیسی بن مریم، هنگام برپایی قیامت و پایان دنیا» اشاره دارند.^(۲)

روش فلسفی و قرآن

بررسی رابطه فلسفه و قرآن ما را وامی‌دارد تا بین دو جنبه این رابطه تمایز قایل شویم: جنبه روش‌شناختی و جنبه ذاتی. راجع به جنبه ذاتی باید گفت هرگونه تطابق میان آموزه‌های قرآن با سنت کلاسیک فلسفی درباره مسائلی نظیر اصل جهان، ذات خدا، سرنوشت بشر و ماهیت خیر و شر صرفاً اتفاقی است؛ روش یا روش‌هایی که فیلسوفان سنتی برای دستیابی به این نتایج به کار می‌برند، کاملاً متفاوت است. از سوی دیگر هسته اصلی رابطه روش‌شناختی فلسفه و قرآن عبارت از درجه‌ای است که قرآن - با استفاده از تعبیر مختلفی چون تفکر، اعتبار و نظر - مؤمنان را بدان فرامی‌خواند تا با اندیشیدن در خلقت رازهای آن را کشف کنند و از این طریق به علم، قدرت، حکمت و حاکمیت خدا در جهان پی برند، چنانکه در آیه اعراف / ۱۸۵ سؤال شده: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» و در آیات غاشیه / ۱۷-۲۰ پرسیده شده است: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ».

در این آیات و آیات مشابه دیگر یک پیام غایت‌شناختی به وضوح القا می‌شود: «أولوالالباب» با تفکر در خلقت آسمان‌ها و زمین درمی‌یابند که آفرینش آنها باطل و بیهوده نیست (آل عمران / ۱۹۰-۱۹۱). در آیه بقره / ۱۶۴ نیز آمده است: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا... لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».

در شماری از آیات نظیر حشر / ۲ (قس زمر / ۲۱) از أولوالابصار یا أولوالالباب خواسته شده که با کمک نور خدادادی عقل در عجایب خلقت بیندیشند و از بلاها و مصیبت‌هایی که بر کافران

وارد شده عبرت بگیرند. نشانه این نور الاهی - براساس آیات بقره/ ۳۱ و ۳۲ - آن است که خدا به جانشین خود در زمین یعنی آدم آسمایی را تعلیم داد که حتی خود فرشتگان از آنها بی خبر بودند. قرآن همچنین از مردمانی سخن می گوید که می اندیشند (يَعْقِلُونَ) و از اینرو آماده اطاعت و عبادت خدایند. تعابیر «يَعْقِلُونَ» و «تَعْقِلُونَ» چهل و شش بار در قرآن به کار رفته است. در همین سیاق در حدیثی مشهور از پیامبر آمده است که انسان بر دین فطری متولد می شود و این پدر و مادرند که وی را یهودی، مسیحی یا مسلمان می کنند.

پس عجیب نیست که قرآن آداب مناظره میان گروه های رقیب را براساس استدلال عقلانی یا پند نیکو تعریف کرده باشد، چنانکه در آیه ۱۲۵ سوره نحل به پیامبر دستور داده است: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛ این دستور قرآن مبنای مناظرات تاریخی مسلمانان با مسیحیان پس از دوران کشورگشایی آنان بود. نخستین نمونه از این دست، مناظره میان فردی مسیحی و یک مسلمان بر سر مسأله جبر و اختیار است. این مناظره را به تئودور ابو قره (م ۲۱۰)، اسقف حران، یا استاد وی قدیس یوحنا دمشقی (م ۱۳۰)، آخرین پزشک بزرگ کلیسای ارتدوکس نسبت داده اند.^(۱) نمونه دیگر مناظره ای است که در آن ابویعقوب بن اسحاق کندی (م حدود ۲۵۲) «ردیه ای بر تثلیث مسیحیان» نوشته که اصل آن در ردود دانشمند یعقوبی یحیی بن عدی (م ۳۶۳) باقی مانده است. جاحظ معتزلی (م ۲۵۵) که معاصر کندی است، همین موضوع را در رساله الرد علی النصارى پی گرفت. همچنین عالم نسطوری عبدالمسیح بن اسحاق کندی رساله ای بر ضد اسلام در پاسخ به آرای دانشمند مشهور مسلمان عبدالله بن اسماعیل هاشمی نوشت که بسیار تأثیرگذار بود، زیرا وی در این رساله مسائلی چون مناسک اسلامی حج، وصف قرآن از نعمت های بهشتی مخصوص نیکوکاران و لشکرکشی های پیامبر در برابر قریش را به نقد کشیده بود.^(۲)

ابویعقوب بن اسحاق کندی گذشته از رساله جدلی اش بر ضد تثلیث، نخستین فیلسوف اسلامی است که از سازگاری کامل فلسفه با اسلام حمایت کرد. به نظر او فلسفه والاترین علوم انسانی است که هدف آن عبارتست از: «شناخت حقیقت اول که علت هر حقیقتی است.» حال چون هدف فلسفه و وحی - که در قرآن تجلی یافته - هر دو طلب حقیقت است، به نظر کندی نتیجه منطقی آن است که «جوینده حقیقت» باید آن را از هر منبعی طلب کند حتی اگر آن منبع «نسل های دور از ما و ملت هایی متفاوت از ما باشند» که بدون شک منظور وی از این تعبیر، یونانیان است.^(۳) کندی در عین حال که می پذیرد حقایق دینی، متعلق به نظام «حکمت الاهی» و برتر از «حکمت بشری» اند، معتقد است حقایقی که پیامبران ترویج کرده اند با تعالیم فیلسوفان تفاوتی ندارد.

D. Sahas. *John of Damascus on Islam*.

W. Muir, *The Apology of al-Kindi*.

M. Fakhry, *A history of Islamic philosophy*, 70.

۱. نگاه کنید به:

۲. نگاه کنید به:

۳. نگاه کنید به:

کندی به خلاف نظر پیشینیان و معاصرانش نظیر مالک بن انس (م ۱۷۹) و احمد بن حنبل (م ۲۴۱) بر آن است که خود قرآن که تجسم حکمت متعالی خداست، با به کارگیری استدلال و برهان که هسته اصلی روش فلاسفه است مخالفتی ندارد. وی برای نشان دادن این مطلب، به آیاتی از قرآن که مرتبط با اسرار قیامت است استشهد می کند. یکی از کفار می پرسد: «مَنْ يُعْطِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» و قرآن پاسخ می دهد: «يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس / ۷۹) و در ادامه می گوید: «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا» در واقع خدا قادر است هر چیزی را به معنای دقیق کلمه از ضد خودش بیافریند: آتش را از درختان سبز و حیات را از ضد آن؛ و بدین ترتیب او می تواند هر چیزی را همانگونه که می خواهد بیافریند یا بازآفرینی کند. براین اساس کندی نتیجه می گیرد حقیقت وحی محمدی را می توان از راه استدلال عقلانی، به گونه ای که فقط جاهل در آن تردید کند، اثبات کرد. بنابراین پیروان دین صحیح و اهل تعقل برای فهمیدن و درک تشابهات قرآن بدون هیچ تردیدی به گفتمان عقلی یا تأویل روی می آورند. سپس وی برای توضیح این نکته به آیه رحمن/ ۶: «وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ» اشاره می کند تا نشان دهد همه موجودات از جمله اجرام آسمانی – چنانکه در این آیه به ستارگان اشاره شده است – فرمانبردار خدایند.^(۱)

نخستین مناظرات کلامی

کندی – که به حمایت از معتزله مشهور است – در زمانی می زیست که مناظرات کلامی تاحدودی مسیری را که فلسفه و کلام در پیش داشت روشن ساخته بود. در برهه های تاریخی خاصی موضوعات محوری نخستین مناظرات کلامی در میان مسلمانان عبارت از سه مسأله بود: گناه کبیره، ایمان، و جبر و اختیار. اگرچه این مناظرات بن مایه های سیاسی آشکاری داشتند، استدلالاتی که پایه و اساس آنها را تشکیل می داد ریشه در قرآن داشت. مسأله نخست را خوارج – که از بدنه اصلی سپاه علی (ع) جدا شده بودند – طرح کردند. آنان مدعی شدند که علی (ع) چون در ماجرای حکمیت در پایان جنگ صفین خلافت مشروع خود را در معرض داوری گذاشته، مرتکب گناه کبیره شده است. اتهام خوارج به علی (ع) بعدها در مورد هر مسلمانی که مرتکب گناه کبیره – اعم از سیاسی یا غیرسیاسی – شود تعمیم یافت: چنین فردی مرتد است و باید به قتل برسد (خود علی (ع) به دست یکی از خوارج در سال ۴۰ در مسجد کوفه به قتل رسید).

در بحبوحه این بحث مرجئه موضع دیگری گرفتند و اظهار کردند که ایمان خالص را نمی توان با اعمال دینی در این جهان سنجید و داوری درباره مرتکبان گناه کبیره را باید به خدا واگذار کرد و تا روز قیامت به تأخیر افکند – که نام مرجئه نیز برگرفته از همین اعتقاد آنهاست. تقریباً در همین زمان قدریه مسأله جبر و اختیار را پیش کشیدند. این مسأله تحت تأثیر مفهوم واژه ابهام آمیز قدر بود که بر هر دو معنای قدرت بشر یا قدرت خدا دلالت می کرد.

مسأله آخر یعنی جبر و اختیار در اوایل دوره اموی اهمیت سیاسی فراوانی یافت. قدریان نخستین نظیر مَعْبَد جُهَنی (م بعد از ۸۳) و غیلان دمشقی (م ۱۱۶) با خلفای اموی که مدعی بودند اعمالشان - گرچه زشت و ظالمانه باشد - جزئی از قضا و قدر الهی است و نباید آنها را به این خاطر مؤاخذه کرد، درافتادند. اگرچه معبد و غیلان هر دو به دستور خلفای زمانه‌شان به ترتیب عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶) و هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵) اعدام شدند، گفته شده خلیفه عبدالملک - که احتمالاً به تردیدهای قابل درکی دچار شده بود - مسأله قَدَر را با عالم مشهور حسن بصری (م ۱۱۰) مطرح کرد و نظر وی را در این باره جویا شد. پاسخ وی به این پرسش در *رسالة فی القدر* باقی مانده است.^(۱) حسن بصری در این رساله به طور همه‌جانبه‌ای از قرآن - که به عقیده وی آیات آن مسلماً مؤید نظریه اختیار است - کمک می‌گیرد. از نگاه او اختیار شرط لازم برای وجود تکلیف دینی و نظریه‌ای است که عقل سلیم نیز آن را تأیید می‌کند. به نوشته بصری «قدرت خدا» دور از عدالت و انصاف نیست تا بنده‌ای را نابینا کند و سپس به او بگوید: «بین والا تو را عذاب خواهم کرد» یا فردی را ناشنوا کند و سپس به او دستور دهد: «بشنو والا تو را عقاب خواهم کرد». بصری اضافه می‌کند: «این مطلب چنان واضح است که هر عاقلی صحت آن را درمی‌یابد».^(۲) وی در ادامه به انتقاد از کسانی می‌پردازد که برداشت‌های نادرست‌شان از این مسأله موجب ادامه یافتن تردیدها در این باره می‌شود که مسلماً منظوری از این افراد «جبرگرایان» از جمله جهم بن صفوان (م ۱۲۸) و ضراب بن عمرو (زنده در میانه قرن دوم) است.

اهمیت رساله بصری - صرف نظر از تردیدهایی که در اصالت آن شده - این است که قدیم‌ترین نمونه در به کارگیری قرآن برای حل و فصل مناظره در باب قَدَر است که از مهمترین مسائل فلسفی و کلامی آن دوره به‌شمار می‌رفت. جالب آنکه حسن بصری که در این رساله مرتباً به قرآن استناد کرده، هیچ‌گاه به حدیث اشاره نمی‌کند، بلکه استنادات قرآنی خود را با ادله عقلی یا عرفی تکمیل می‌نماید.

عالمات دیگر این دوره نظیر مالک بن انس (م ۱۷۹)، پایه‌گذار مذهب فقهی مالکی، استفاده از قیاس یا دلایل صرفاً عقلی را در مسائل قرآنی نپذیرفتند. براساس گزارشی هنگامی که از مالک درباره استواء خدا بر عرش که در آیات قرآن ذکر شده (مثلاً اعراف / ۵۴؛ یونس / ۳؛ رعد / ۲) سؤال می‌شود، وی در پاسخ می‌گوید: «استوا معلوم ولی کیفیت آن مجهول است. اعتقاد به آن واجب ولی پرسش درباره آن بدعت است».

در قرن بعد احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، پایه‌گذار مذهب فقهی حنبلی، به این سنت‌گرایی سخت‌گیرانه و تسلیم محض بودن در برابر متن و حیاتی شدت بیشتری بخشید. در ۲۱۲ مأمون خلیفه عباسی به دو آموزه اعتقادی صورتی رسمی داد: افضلیت علی (ع) و خلق قرآن - که دومی

به پیدایش دورهٔ بدنام محنت منجر گردید. درحالی که همهٔ فقیهان و عالمان دینی باید موافقت خود را با عقیدهٔ معتزلی خلق قرآن اعلام می‌کردند، ابن حنبل آن را با قاطعیت تمام رد کرد. وی به همین سبب زندانی و شکنجه شد و به طرق گوناگون مورد تحقیر قرار گرفت اما بر موضع خود مبنی بر اینکه قرآن «کلام قدیم و غیر مخلوق خدا» ست، پای فشرد.

در زمان ابن حنبل تأثیر فلسفه یونان بر حلقه‌های فلسفی و کلامی محسوس بود. ترجمهٔ سه بخش نخست ارغنون ارسطو یعنی مقولات، کتاب العبارة و آنالوطیقای اول در قرن دوم از سوی عبدالله بن مقفع (م ۱۳۹) - یا پسرش محمد که احتمالاً از زبان فارسی انجام گرفت - به گونه‌ای بی‌سابقه در را به روی مباحثات کلامی و فلسفی گشود (مدتی بعد حتی نحویان نیز ناگزیر به این مباحثات وارد شدند و منطق ارسطویی را زاید دانسته، در اعتبار آن تردید کردند).

از قرن‌ها قبل فلسفه یونانی و منطق ارسطویی در میان نسطوریان و یعقوبیان سریانی زبان در انطاکیه، اُدسا، قِسنَرین و نصیبین محور مباحثات کلامی بود و گفتگو و مناظره میان علمای مسلمان و مسیحی دست کم از دورهٔ قدیس یوحنا دمشقی - که پیش‌تر از او یاد شد - امری عادی تلقی می‌شد. بنابراین تعجبی ندارد که نخستین جنبش کلامی در اسلام را واصل بن عطاء (م ۱۳۱) یکی از شاگردان حس بصری در قرن دوم پدید آورده باشد. متکلمان بزرگ قرن سوم نظیر ابوالهذیل عَلاف (م حدود ۲۳۵)، نَظَّام (م حدود ۲۲۶)، جُبَّای (م ۳۰۳) و دیگران این جنبش عقل‌گرا را به‌طور کامل توسعه بخشیدند. حتی فلاسفهٔ آن دوره مانند کندی نیز حامی اهداف معتزله بودند. تعالیم این مکتب بر دو اصل اساسی یعنی توحید و عدل خدا استوار بود. معتزلیان این دو اصل را با مدد عقل اثبات می‌کردند و همانند کندی فیلسوف اعتقاد داشتند که تعالیمشان کاملاً مطابق با آموزه‌های قرآن است. آنها مانند تمامی فلاسفه معتقد بودند که عقل قادر به تعیین حسن و قبح افعال است و به عکس مخالفشان این امر را منوط به امر و نهی الهی نمی‌دانستند. وحی - که در قرآن تجسم یافته - آشکارا صحت این اصول را تأیید می‌کند و این تأیید لطفی از جانب خداست که به بشر عرضه می‌دارد: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (انفال / ۴۲).

حملة اشعری به فلاسفه

برخی از فلاسفه پس از کندی به اندازه او برای متن و حیانی اهمیت قایل نبودند. ابوبکر محمد بن زکریای رازی (م حدود ۳۱۸) وحی را به کلی زاید و غیر ضروری می‌دانست و مدعی بود که نور خدادادی عقل برای حل مسایل فلسفی، اخلاقی و عملی بشر کافی است. به نظر وی سرچشمهٔ همهٔ حکمت‌ها فلسفهٔ یونان است که افلاطون «استاد پیشوای» تمامی فیلسوفان آن را شرح و بسط داده است. رازی برپایهٔ مبانی اساساً فلسفی (افلاطونی)، پنج مبدأ ازلی یعنی باری، نفس، مکان، هیولی و زمان را جایگزین خدای یگانهٔ قرآن کرد.

تا قرن چهارم نام دو تن از نظریه‌پردازان و نوافلاطونیان یعنی فارابی (م ۳۳۹) و ابن سینا (م

(۴۲۸) بر فضای فلسفه اسلامی سایه افکنده بود. این دو فیلسوف، طراح نظام مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی پیچیده‌ای بودند که جایگزینی برای نظام اعتقادات اسلامی به حساب می‌آمد. این نظام شباهت اندکی با جهان‌بینی قرآن داشت و از همان آغاز با تردیدها و بدگمانی‌های علمای سنتی و عموم مردم روبرو گردید.

دشمن اصلی نوافلاطونیان در این دوره متکلمان اشعری بودند که پیشوای آنان ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) تا چهل سالگی یکی از متکلمان متبحر معتزلی بود. گفته شده کناره‌گیری وی از معتزله بدین سبب بود که پیامبر(ص) در رویایی از وی خواست که به احوال امت اسلام رسیدگی کند. اشعری بدون اینکه روش عقل‌گرایانه معتزله را کنار بگذارد، به‌طور کامل به سنت‌گرایی حنبلی روی آورد. متکلمان بزرگ اشعری در قرن پنجم و ششم نظیر باقلانی (م ۴۰۳)، بغدادی (م ۴۲۹)، جوینی (م ۴۷۸) و غزالی (م ۵۰۵) خط سیر اشعری را که ضدیت با معتزلیان و نوافلاطونیان بود با همان قوت ادامه دادند.

غزالی و استادش جوینی مشهورترین طلایه‌داران اشاعره در حمله به فیلسوفان اسلامی به‌ویژه فارابی و ابن سینا – و بالطبع استادشان ارسطو – بودند. غزالی این فلاسفه را به سبب داشتن سه اعتقاد تکفیر می‌کند: ازلیت جهان، علم خدا فقط به کلیات و انکار معاد جسمانی. به عقیده غزالی فلاسفه آنگاه که مدعی اثبات وجود خدا به‌عنوان خالق جهان‌اند درواقع دیگران را فریب می‌دهند زیرا جهان ازلی نیازی به خالق ندارد. آنان همچنین با محدودکردن علم خدا به کلیات کمال او را انکار می‌کنند. دست آخر اینکه فیلسوفان قادر به اثبات معاد جسمانی نیستند. غزالی معتقد است هیچ‌یک از استدلال‌های فلاسفه در این سه موضوع قاطع و متقاعدکننده نیست و تنها مرجعی که طالب جدی حقیقت می‌تواند به آن متوسل شود قرآن است که مرجعیتش در پاسخگویی به چنین مسائلی غیرقابل انکار است. قرآن با عباراتی روشن بیان می‌کند که خدا حاکم مطلق و خالق عالم جهان است که آن را در زمان و از عدم آفریده است و قادر است هرآنچه را که می‌خواهد انجام دهد. به‌علاوه او فاعل یگانه‌ای است که به‌طور مستقیم و اعجازگونه و بدون توسل به اسباب ثانوی یا طبیعی امور جهان را اداره می‌کند.^(۱)

نزاع ابن رشد با اشعری و دفاع از ارسطو

فیلسوفی که این مباحث را با جدّیت پی‌گرفت و مستقیماً رو در روی حملات غزالی واقع شد، فیلسوف بزرگ ارسطویی و فقیه مشهور مالکی اهل اندلس ابن رشد قرطبی (م ۵۹۵) بود. ابن رشد در آغاز کتاب *فصل‌المقال* در تعریف فلسفه می‌گوید: «فلسفه عبارت از اندیشیدن و تأمل در موجودات است از آن حیث که بر صانع دلالت می‌کنند؛ یعنی از آن حیث که مصنوع‌اند.» براین اساس وی نتیجه می‌گیرد که «از طریق معرفت به صنعت موجودات می‌توان صانع را شناخت و

این معرفت هر اندازه کامل تر باشد، شناخت صانع نیز کامل تر خواهد بود.^(۱) وی پس از ذکر مجموعه‌ای از آیات قرآن که انسان‌ها را به «تأمل» یا «نظر» در خلقت دعوت می‌کند، نتیجه می‌گیرد شرع - که مراد وی از آن مسلماً قرآن است - نه تنها انسان‌ها را به مطالعه در «موجودات» تشویق کرده، بلکه عملاً آن را امری الزامی به‌شمار آورده است.

ابن رشد که فقهی میرز - و صاحب رساله فقهی مهمی با نام *بدایة المجتهد* - است سپس به مقایسه‌ای دقیق بین قیاس فقهی و عقلی می‌پردازد و از به‌کارگیری قیاس عقلی به‌عنوان امری کاملاً مشروع و مجاز دفاع می‌کند. در واقع وی قیاس عقلی را معتبرتر از قیاس فقهی می‌داند. وی می‌پرسد: «چه کسی نزد ما شایسته‌تر از کسی است که در ماهیت موجودات - از آن حیث که بر صانع‌شان دلالت می‌کنند - اندیشه و تأمل می‌کند؟» که مسلماً در این پرسش وی فیلسوف را در نظر دارد.

حال هرکسی که می‌خواهد خدا را به‌عنوان صانع موجودات بشناسد ابتدا باید قواعد قیاس را بیاموزد و میان انواع سه‌گانه قیاس تمایز قایل شود: قیاس برهانی که فلاسفه آن را به‌کار می‌گیرند، قیاس جدلی که مورد استفاده متکلمان است، و قیاس خطابی که عموم مردم از آن بهره می‌برند. همگان می‌دانند که این قواعد در رساله‌های منطقی ارسطو به‌ویژه *آنالوطیکای دوم* - که در منابع عربی به *کتاب البرهان* مشهور است - طرح شده است. ابن رشد تأکید دارد که از میان این قیاس‌ها قیاس برهانی بیشترین اعتبار را داراست. وی با آگاهی کامل از اینکه متکلمان و عموم مردم از یادگیری منطق و دیگر علوم به اصطلاح «بیگانه» پرهیز می‌کنند، از آموختن این علوم حمایت می‌کند و توضیح می‌دهد که محقق جدی نمی‌تواند تلاش‌های گذشتگان را - «صرف‌نظر از اینکه آنان هم‌کیش ما باشند یا نه» - نادیده انگارد. به‌علاوه، منطق که «ابزاری برای اندیشیدن» است هیچ‌گونه وابستگی به دین یا ملیت خاصی ندارد. بنابراین به‌گفته ابن رشد این وظیفه ماست که کتب گذشتگان (منظور وی یونانیان است) را مطالعه و آنچه را که آنان درباره موجودات گفته‌اند به دقت بررسی کنیم و پس از آن تعیین کنیم که مطالب آنان تا چه حد با «اصول برهان» مطابقت دارد. به نوشته وی «هرآنچه از گفته‌های آنان مطابق حق بود با کمال میل می‌پذیریم و آنان را سپاس می‌گوییم و در مقابل، هرآنچه که غیرمطابق با حق بود آن را اشکار می‌سازیم، دیگران را از آن برحذر می‌داریم و آنان را در این خطا معذور می‌شماریم.»^(۲) ابن رشد برای تأکید بر ویژگی «صور» قیاس یا گفتمان عقلانی ذبح شرعی حیوانات را مثال می‌زند که کاملاً مستقل از آلتی است که برای آن به‌کار می‌رود.

باید توجه داشت که ابن رشد در مقایسه میان قیاس فقهی و عقلی از ابهام معنایی واژه قیاس - که مشتق از ماده «ق ی س» به معنای «اندازه گرفتن» است و در هیچ جای قرآن به‌کار نرفته است - استادانه بهره می‌گیرد. قیاس فقهی از ادوار گذشته تاکنون ابزاری در خدمت فقها بوده تا با

استفاده از آن دربارهٔ مسائلی که قرآن راجع به آنها ساکت است، حکم صادر کنند که این روش دقیقاً تمثیل و مبتنی بر شباهت است نه قیاس منطقی.

آنچه به کارگیری قیاس را در احکام فقهی توجیه می‌کند وجود علّی مشترک در تمامی موارد مشابه است. بنابراین فقیهان در کل نمی‌توانند از موارد خاص پا فراتر بگذارند. به عبارت دیگر روال کار آنان مطلقاً استقرایی است درحالی که قیاس عقلی استنتاجی است و با قواعد قیاسی که ارسطو و منطقیان یونان وضع کرده‌اند، مطابقت دارد. کندی نخستین فیلسوف اصیل اسلامی واژهٔ دقیق تر *الجامعة* را معادل واژهٔ یونانی *sylogismos* به کار برده بود که در طول زمان به فراموشی سپرده شد و واژهٔ ایهام‌آمیز قیاس جای آن را گرفت.

بنابراین فیلسوفانی که مانند معتزلیان می‌خواستند در برخورد با متن قرآن ادلهٔ عقلی را برای اثبات رأی خود به کار گیرند قیاس را توصیه می‌کردند. دو گروه فلاسفه و معتزله در مواجهه با آیات متعارض قرآن و آیاتی که ناظر به تشبیه و تجسیم خدا بود، مجبور به استفاده از ابزار عقلی دیگری یعنی تأویل شدند که قرآن — چنانکه قبلاً گفته شد — آن را در رابطه با آیات «متشابه» مجاز شمرده بود. در میان فیلسوفان هیچ‌کس به اندازهٔ ابن رشد در رساله‌های کلامی اش از روش تأویل بهره نبرده است. ابن رشد پس از اینکه تأویل را «استنباط معنای حقیقی الفاظ وحی که در معانی مجازی نهفته است» تعریف می‌کند، در ادامه می‌گوید که قرآن خود در آیه‌ای مشهور (آل عمران / ۷) با تقسیم آیات به محکمات و متشابهات استفاده از روش تأویل را توصیه کرده و در عین حال متذکر شده است که کسانی که در دل‌هایشان کجی و انحراف هست و در پی فتنه‌انگیزی‌اند به تأویل متشابهات روی می‌آورند. اما ابن رشد — به خلاف برداشت طبری که قبلاً ذکر شد — معتقد است عبارت «الراسخون فی العلم» در آیه به «الله» عطف شده است و این گروه نیز صلاحیت تأویل آیات متشابه قرآن را دارند. به نظر ابن رشد «الراسخون فی العلم» تنها فیلسوفان‌اند که وی آنان را «اصحاب برهان» می‌خواند. این عبارت مسلماً هیچ‌یک از دو طبقهٔ پایین‌تر را شامل نمی‌شود یعنی متکلمان که از قیاس جدلی و عامهٔ مردم که از قیاس خطابی استفاده می‌کنند.

ابن رشد در رسالهٔ کلامی دیگرش *الکشف عن مناهج الادلة* که در سال ۵۷۶ به عنوان تکمله‌ای بر *فصل المقال* نوشت، قواعد تأویل یا — به گفتهٔ خودش — «قانون التأویل» را به گونه‌ای نظام‌مند طرح‌ریزی کرد. به نظر او متون شرع به دو دستهٔ عمده تقسیم می‌شود: (۱) عباراتی که معنای آنها کاملاً آشکار است و نیازی به تأویل ندارند. این دسته همان بخشی است که قرآن محکمات می‌نامد؛ و (۲) عباراتی که معنای ظاهری آنها مراد نیست بلکه به گونهٔ تمثیل بیان شده‌اند. دستهٔ دوم خود به چهار گروه قابل تقسیم است: الف) گروهی که تمثیل در آن به قدری مبهم و پیچیده است که فقط با استعداد و موهبت ویژه فهمیده می‌شود؛ ب) گروهی که در مقابل گروه نخست قرار دارد و تمثیل آن به آسانی فهمیده می‌شود؛ ج) گروهی که به آسانی می‌توان به مثال بودن آن پی برد، اما به سختی می‌توان وجه آن را دریافت؛ د) گروهی که در مقابل گروه قبلی قرار دارد یا به عبارت دیگر وجه تمثیل آن به سادگی فهمیده می‌شود.

این رشد در ادامه توضیح می‌دهد که گروه اول را متکلمان و عامه مردم باید همانطور که هست بپذیرند. گروه دوم را می‌توان تأویل کرد اما تأویل آن را نباید برای عامه مردم افشا کرد. گروه سوم را نیز برای توضیح هدف قرآن از تمثیل و اینکه چرا عبارت در قالب تمثیل بیان شده است، می‌توان تأویل کرد. اما گروه چهارم را نباید تأویل کرد زیرا ممکن است تأویل آن به «عقاید عجیب» نظیر آرای صوفیان و علمای هم‌مسلك آنان بیانجامد.

منطق ابزار اندیشه

بدیهی است که منطق هم در تأویل و هم در قیاس نقش عمده‌ای دارد. اما عالمان ظاهری نظیر ابن حزم (م ۴۵۶)، ابن قدامة (م ۶۲۰) و ابن تیمیه (م ۷۲۸) با استفاده از منطق یا قیاس در هر صورت یا کسوتی مخالف بودند. برخی از مفسران قرآن نظیر زمخشری (م ۵۳۸) در تفاسیرشان برای صرف و نحو نقش مهمتری را نسبت به منطق قایل شدند. اشاعره به رغم مخالفت با معتزله و فلاسفه، به کارگیری قیاس یا روش‌های منطقی اثبات را در بحث‌های کلامی به کلی نفی نکردند. این نکته در رساله خود اشعری، *إستحسان الخوض فی علم الکلام*، و موضع‌گیری غزالی نسبت به منطق در آثار ضد فلسفی‌اش نمایان است. همانگونه که وی در *تهافت الفلاسفه* بیان کرده است، میان منطق به عنوان «ابزار اندیشه» و علوم فلسفی مانند طبیعیات و مابعدالطبیعه تمایزی آشکار هست: اولی از نظرگاه دینی کاملاً بی‌خطر است؛ درحالی که دومی بدنه اصلی آرای خطرناک فلاسفه را تشکیل می‌دهد و «در تعارض با اصول دین اسلام» است.

غزالی علاوه بر اتخاذ این موضع مسالمت‌آمیز، رساله‌ای کاملاً قابل فهم و نظام‌مند در باب منطق ارسطویی با نام *معیار العلم* را برای نسل‌های بعدی برجای گذاشته است. حتی وی در رساله‌ای دیگر با عنوان *القسطاس المستقیم* که ارتباط بیشتری با این موضوع دارد، از موازینی سخن گفته که اصطلاحاً می‌توان آن را منطق قرآنی نامید. به نظر وی این منطق از سوی خدا و به تعلیم جبرئیل نازل شده است و ابراهیم و محمد نیز آن را به کار بسته‌اند.^(۱)

به اعتقاد غزالی منطق قرآنی بر سه اصل استوار است: (۱) اصل تعادل؛ (۲) اصل تلازم؛ (۳) اصل تعاند. وی اصل نخست را با استناد به ماجرای محاجه ابراهیم با نمرود در قرآن توضیح می‌دهد که در طی آن نمرود ادعای خدایی می‌کند و ابراهیم در پاسخ به او می‌گوید: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَبْطَاهُ مِنَ الْمَغْرِبِ» (بقره/ ۲۵۸). در اینجا چون نمرود نتوانست به این درخواست ابراهیم پاسخ گوید، منطقاً ادعای خدایی وی باطل می‌شود.

غزالی اصل دوم (تلازم) را با اشاره به این عبارت معروف قرآن بیان کرده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/ ۲۲). در اینجا نیز چون آن دو (آسمان‌ها و زمین) نابود نشده‌اند، بنابراین نتیجه می‌گیریم که معبودی جز الله وجود ندارد. به نظر غزالی صورت منطقی این استنتاج، شکل

قیاس شرطی است: اگر الف پس ب؛ اگر نقیض ب پس نقیض الف. مثالی که غزالی برای اصل سوم (تعاقد) آورده، پرسش و پاسخی است که در این آیه قرآن ذکر شده است: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ/ ۲۴) طبق این آیه به این نتیجه می‌رسیم که خدا روزی‌دهنده است و کسانی که در این مسأله در تردیدند در گمراهی آشکاری‌اند.

توجه به این نکته خالی از لطف نیست که غزالی در تبیین این نظام منطق قرآنی به دو رساله دیگرش در باب منطق سنتی یعنی معیار العلم و محک النظر نیز استناد می‌کند، مثلاً در جایی از ذکر راه‌های نفوذ دهگانه شیطان در آدمی خودداری کرده، خواننده را به تفصیل بحث در این دو رساله ارجاع می‌دهد.^(۱)

امتیاز عمده اصولی که غزالی در القسطاس بیان کرده – به گفته خودش – آن است که این اصول بر مبنای این واقعیت قرار دارند که ایمان ما را به محمد به‌عنوان معلمی معصوم – به خلاف نظر شیعیان درباره امام غایب‌شان – تقویت کنند. غزالی در زندگینامه خودنوشتش الْمُنْقَذُ مِنَ الضَّلَالِ نیز به همین نکته اشاره کرده است. علاوه بر این وی مدعی است منطقی که در القسطاس طرح شده، «برای سنجش علوم حساب، هندسه، طب، فقه، کلام و هر علم حقیقی غیر قراردادی و تمیز حق و باطل آنها» نیز مناسب است.^(۲)

به اعتقاد ما به رغم این ادعای غریب غزالی، بدیهی است که تحلیلی دقیق از این منطق قرآنی طرح شده، نشان می‌دهد که این منطق به‌لحاظ صوری با منطق سنتی ارسطویی – که خود غزالی در معیار العلم و جاهای دیگر شرح داده است – تفاوت اندکی دارد. تنها تفاوت این دو نظام منطقی در نوع نمونه‌های قرآنی است که وی برای توضیح نکات ویژه منطقی‌اش می‌آورد. هر دو این نظام‌ها قواعد استنتاج یکسانی دارند.

خدا، وجود و صفات او

یگانگی، علم، قدرت مطلق و ربوبیت خدا مواردی است که عمیق‌ترین تأثیر را در خواننده قرآن ایجاد می‌کند. در نخستین سوره قرآن خدا با تعبیری چون «رَبِّ الْعَالَمِينَ... مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد/ ۲، ۴) وصف شده و در سوره اخلاص – که از آخرین سوره‌های قرآن است – درباره خدا آمده است: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص/ ۱-۴). آخرین نکته ذکر شده در این آیات به نحو پرشورتری در این آیه طرح شده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱). قرآن در رابطه با مسأله وجود خدا مستندات کافی را برای خوانندگانش فراهم آورده است، به گونه‌ای که متکلمان و فیلسوفان توانستند بعدها در طرح‌ریزی براهین نظام‌مند اثبات وجود خدا به‌طور کامل از این مستندات بهره‌مند شوند. آنها در این فرایند به سه گروه تقسیم شدند: ۱)

طرفداران برهان حدوث؛ ۲) طرفداران برهان امکان؛ ۳) طرفداران غایت‌شناختی یا — چنانکه ابن رشد بعدها آن را نامید — برهان مشیت الهی.

اشاعره و معتزله که اعتقاد داشتند جهان از ترکیب اجزاء و اعراض تشکیل شده که در هیچ دو آتی به یک حال نیستند، معتقدند جهان با امر الاهی خلق شده که در قرآن با این عبارات آمده است: «كُنْ فَيَكُونُ» (بقره/ ۱۱۷). کندی، نخستین فیلسوفی که برهان اول را پی‌ریزی کرد، معتقد بود هم جهان و هم بقای آن محدودند و براین اساس باید محدث باشند. به عبارت دیگر، جهان (محدث) باید ایجادکننده (محدث) ای داشته باشد که آن را در زمان خلق کرده است.

ابن‌سینا برهان امکان را در کتاب الشفاء (و النجاة) طرح کرد. بیان وی از این برهان آن است که ممکن‌الوجودها نهایتاً به موجودی ختم می‌شوند که واجب‌الوجود است؛ در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید که باطل است.^(۱) جوینی، متکلم اشعری — به گفته ابن رشد — این برهان را در رساله گمشده‌اش، نظامیه اختیار کرده است.

ابن رشد از برهان غایت‌شناختی که مبتنی بر قاطع‌ترین ادله و کاملاً قرآنی است دفاع کرد. این برهان که به گفته ابن رشد سازگارترین براهین با قرآن است، مبتنی بر این فرض است که هر چیزی در جهان لزوماً طبق حکمت الاهی سازمان یافته است تا اینکه در خدمت وجود بشر و سعادت او در دنیا باشد. لذا وی به این آیات قرآن استناد می‌کند: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا، وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا... وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا، وَ جَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا، وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا» (نبا/ ۸-۶ و ۱۲-۱۴). در پایان نیز از این آیات یاد می‌کند: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَ عَيْنَبًا وَ قَضْبًا... مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ» (عبس/ ۳۲-۲۴).^(۲)

ابن‌رشد معتقد است جملگی این آیات و آیات مشابه دیگر وجود خالق حکیم را اثبات می‌کند که آگاهانه اراده کرده تا جهان و هرچه در آن هست را به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند تا در خدمت وجود و سعادت بشر باشد.

به نظر ابن رشد برهان کاملاً مرتبطی که در قرآن ذکر شده، برهان اختراع است. مجموعه‌ای از آیات قرآن مؤید این برهان است از جمله: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ» (حج/ ۷۳) یا «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَىٰ مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف/ ۱۸۵). ابن‌رشد نتیجه می‌گیرد جهانی که خلق یا اختراع شده است باید مخترع یا خالق می‌داشته تا آن را در وهله نخست به وجود آورد.

ابن رشد به این دلایل و دلایل دیگر از دو برهان سنتی نخست انتقاد می‌کند. اولاً برهان حدوث جهان که اشاعره خصوصاً و متکلمان عموماً آن را طرح کرده‌اند، مبتنی بر دو فرض حدوث و ترکیب ذره‌ای موجودات است. هیچ‌یک از این دو فرض به طور قطعی قابل اثبات

۱. کتاب النجاة، ۲۷۱ به بعد. ۲. نگاه کنید به: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ۱۵۲، ۱۹۸.

نیست و هردوی آنها چنان پیچیده‌اند که فهم‌شان برای اهل علم هم به سادگی میسر نیست، چه رسد به عامه مردم. ابن رشد در مقام فیلسوف می‌رز ارسطویی با نظریه ترکیب ذره‌ای ماده و خلق جهان در زمان مخالفت می‌کند که در منابع عربی از دومی با تعبیر حدوث — درمقابل قدم — یاد می‌شود.

ثانیاً برهان امکان این اصل مسلم را که هر چیزی در جهان خالق یا صانع مدبری دارد که آن را تصادفی رها نکرده است، نقض می‌کند.^(۱) در اینجا و جاهای دیگر، ابن رشد از غزالی و به‌طور کلی اشاعره به سبب انکار مفهوم علّیت بر دو اساس انتقاد می‌کند: کسی که رابطه علت و معلولی میان موجودات را نفی کند اولاً حکمت الاهی را منکر شده و ثانیاً مفهوم عقل را که چیزی جز نیروی درک اسباب و علل نیست، انکار کرده است.^(۲)

در بحث از صفات خدا، هم فلاسفه و هم متکلمان اسلامی از این آیات قرآن الهام گرفتند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲) و «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (مؤمنون / ۹۱).

به سادگی می‌توان از بخش آغازین آیه دوم اشاراتی را بر ضد تثلیث دریافت. چنانکه پیش‌تر ذکر شد، بسیاری از مناظرات با مسیحیان و نوشته‌های جدلی علیه آنان حول مسأله تثلیث بود. فیلسوفان نوافلاطونی نظیر فارابی و ابن سینا با الهام از تعالیم افلوطین (م ۲۷۰ میلادی) کیهان‌شناسی و مابعدالطبیعه‌شان را براساس مفهوم محوری [موجود] «اول» یا «احد» پایه‌ریزی کردند. فارابی، پایه‌گذار مکتب نوافلاطونی اسلامی، المدینه الفاضله خود را با بحث از (موجود) اول آغاز می‌کند که علت نخستین همه موجودات، عاری از هر عیب و نقص و کاملاً مباین از موجودات دیگر است. به علاوه او شریک و ند و ضدی ندارد و بنابراین مطلقاً واحد است. فارابی در ادامه می‌گوید که وحدت او از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که «وجود او — که او را از همه موجودات دیگر متمایز می‌سازد — چیزی جز این نیست که قائم به ذات است.»^(۳) خلاصه اینکه وحدت خدا عین وجود او و وجود او عین ذات اوست.

معنای دیگر وحدت برای موجود اول آن است که او بسیط است. فارابی براین اساس اشاره می‌کند که او قابل تعریف نیست، زیرا در غیر اینصورت مرکب از اجزایی می‌گردد که علل وجود آن‌اند و این در مورد موجود اول غیرممکن است.

نوافلاطونیان دیگر از جمله ابن سینا از الگوی فارابی در بیان وحدت، بساطت و وصف‌ناپذیری موجود اول پیروی کردند. ابن سینا این موجود را واجب‌الوجود نامید، اما نپذیرفت که واجب‌الوجود دارای ماهیت است. به همین سبب ابن رشد، آکویناس و دیگران که یکی بودن وجود و ذات خدا را امری مسلم می‌دانستند از ابن سینا به شدت انتقاد کردند. یکی

۱. ابن رشد، الکشف، ۲۰۰ به بعد. ۲. ابن رشد، تهافت التهافت، ۵۲۲.

۳. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ۳۰.

بودن وجود و ماهیت خدا به یک معنا ویژگی بارز وحدت اوست.

صفات دیگر خدا که مجموعاً صفات هفت‌گانه کمال نامیده می‌شود عبارتند از: علم، حیات، قدرت، اراده، کلام، سمع و بصر. فیلسوفان و معتزلیان به عکس مخالفان نشان این صفات را عین ذات خدا می‌دانند، درحالی که اشعریان این صفات را جدای از ذات تلقی می‌کنند. جدی‌ترین مناظرات حول دو صفت فعل خدا یعنی کلام و اراده صورت گرفت و رواج یافت. مباحثات پدیدآمده راجع به صفت نخست بر سر این مسأله بود که کلام قدیم خدا چگونه می‌تواند در متنی حادث (قرآن) تجسم یابد؟ درباب صفت دوم نیز پرسش اساسی این بود که خدا چگونه می‌تواند خلقت جهان را در زمان اراده کند بدون اینکه تغییر در ذات او ایجاد شود؟

در پاسخ به مسأله نخست، معتزلیان بیان کردند که خلق قرآن به‌عنوان کلام خدا مسبوق به زمان بوده است. آنان نظریه حنبلیان مبنی بر قدم قرآن را بر این اساس که مستلزم تکرر موجودات ازلی است رد کردند. به نظر معتزله تنها موجود ازلی خداست که مطلقاً یکتاست و صفات او عین ذات اوست. به‌همین سبب معتزله خودشان را «اهل التوحید والعدل» نامیدند. حنبلیان و اشعریان بر مبنای آیاتی که قرآن را واقع در «لوح محفوظ» (بروج / ۲۲) و «ام‌الکتاب» (آل عمران / ۷؛ رعد / ۳۹؛ زخرف / ۴) معرفی می‌کند به پیروی از احمدبن حنبل بر آن بودند که: «قرآن کلام قدیم و غیرمخلوق خداست». ابن حنبل با وجود شکنجه و توهین‌هایی که در ایام محنت متحمل گردید قاطعانه بر این موضع ایستاد.

در مواجهه با مسائل ناشی از خلقت حادث جهان حنبلیان موضعی کاملاً لادری اختیار کردند، درحالی که اشعریان مسیر پیچیده‌تری را در پیش گرفتند مبنی بر اینکه خدا جهان را با اراده ازلی در زمان خلق کرده است. فلاسفه ازجمله ابن رشد در ردیه‌هایش بر غزالی این نظریه را نپذیرفتند زیرا اراده ازلی خدا منطقاً مستلزم خلقت ازلی خداست که اشعریان آن را قبول ندارند. اینکه خدا جهان را در زمان خلق کرده و در میان زمان‌ها زمانی را ترجیح داده باشد، مستلزم این امر محال است که فاصله محدود زمانی‌ای بین اراده و فعل خدا که ناظر به نقص یا ضعفی در اوست، رخ داده باشد. به نوشته ابن رشد، نتیجه این امر آن است که باید فرض کرد که جهان — به‌عنوان محصول اراده و فعل خدا — از ازل وجود داشته است یا آنگونه که مدرسیان لاتینی بعدها گفتند محصول creatio ab aeterno (خلقت ازلی) بوده است. ازبین دو نوع خلقت جهان — که ابن رشد آنها را «دائم» و «منقطع» می‌نامد — نسبت دادن اولی به خدا سزاوارتر است زیرا در خلقت او هیچ‌گونه نقص یا ضعفی راه ندارد.^(۱)

باوجود این، ابن رشد هرگز به‌طور کامل به مفهوم اراده ازلی خدا معتقد نشد. او غزالی را متهم می‌کند به اینکه اراده الاهی را نظیر اراده بشری دانسته است و تأکید می‌کند که صورت اراده خدا مانند صورت علم او قابل درک نیست.^(۲)

صفات دیگر خدا شامل حیات، قدرت و علم که به طرز چشمگیری در قرآن طرح شده، به طور کلی مسائل جدی را در پی نداشته است. سمع و بصر نیز ریشه در قرآن دارند که از خدا با تعبیر سمیع و بصیر یاد کرده است. به نظر فیلسوفانی چون کندی و ابن رشد، چون علم خدا همه موضوعات شناختی اعم از عقلی و حسی را شامل می شود، این دو صفت را می توان به خدا نسبت داد.

خلقت جهان

قرآن با عباراتی شورانگیز از قدرت خدا در خلقت سخن می گوید. او جهان را در شش روز آفرید و سپس بر تخت نشست (اعراف / ۵۴؛ یونس / ۳؛ سجده / ۴؛ حدید / ۴)؛ او با امر الاهی خلق می کند و هر چیزی را اراده کند به او دستور می دهد باش و او هست می شود (بقره / ۱۱۷؛ نحل / ۴؛ یس / ۸۲؛ غافر / ۴۰). او «هر چیزی را به حق خلق کرده» (جاثیه / ۲۲؛ احقاف / ۳)، چنانکه گفته است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بَرَاءً» (دخان / ۳۸). در این آیه هدف خلقت معین نشده اما در آیه ای دیگر آمده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶). متکلمان تقریباً بدون استثنا از آیات قرآن اینگونه برداشت کرده اند که خدا جهان را از عدم و در زمان آفریده است. در قرآن واژه های متنوعی نظیر خالق، فاطر، بدیع و باری برای نشان دادن قدرت خلقت خدا به کار رفته است.

با آنکه فلاسفه در واقعیت خلقت یا به وجود آوردن جهان تردید نداشته اند، از به کار بردن واژه های خالق و خلق پرهیز کرده اند. آنان به جای خالق از واژه هایی چون باری (رازی)، صانع (ابن رشد)، مُحدث (کندی) استفاده کرده و به جای خلق واژه هایی چون ابداع (ابن سینا)، احداث یا ایجاد (ابن رشد) را به کار برده اند. کندی تا آنجا پیش رفته که دو واژه مُؤیس - به معنای «صانع» از ماده اُیس (بودن) و متضاد یس - و مَهْوُ - برگرفته از ضمیر عربی هُوَ (او) یا مترادف سریانی آن - را برای توضیح نقش خدا به عنوان خالق جهان از عدم وضع کرده است.

نوافلاطونیان - چنانکه گفته شد - نظریه صدور یا فیض را جایگزین مفهوم خلقت کردند، که اصل آن به افلوطین، پایه گذار مکتب نوافلاطونی یونانی، و خلف او برقلس برمی گردد. طبق این نظریه جهان محصول قدرت یا اراده خدا در خلقت به معنای دقیق کلمه نیست بلکه نتیجه صدور یا فیض ضروری و دائمی ذات خداست. براساس نظریه صدور، خدا (موجود اول) با فعل دائمی فیض، عقل اول و به دنبال آن مجموعه عقل ها را ایجاد می کند و در ادامه عقل فعال یا دهم و در پی آن نفس و نهایتاً ماده را خلق می کند. جهان دانی شامل انواع بی نهایت از ترکیبات صورت و ماده است که ساده ترین اجزای آن چهار عنصر طبیعیات ارسطویی یعنی آتش، هوا، آب و خاک است.

فلاسفه این پرسش را طرح کردند که آیا قرآن صراحتاً رأی متکلمان را که خلقت جهان از عدم و در زمان است، تأیید می کند؟ ابن رشد که منکر نظریه صدور ابن سینا و درعین حال - چنانکه

قبلاً ذکر شد - معتقد به مفهوم *احداث دائم* بود، می‌گوید که تعدادی از آیات قرآن ظاهراً به قدم جهان اشاره دارند، از قبیل: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود/ ۷) این آیه متضمن قدم آب، عرش و زمان است که ملاک استمرار آنهاست. در آیه مشابه دیگری آمده است: «فَإِنَّمَا اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» (فصلت/ ۱۱) معنای ضمنی آیه این است که آسمان از ماده‌ای که از قبل وجود داشته - یعنی دخان - خلق شده است نه اینکه طبق ادعای متکلمان از عدم خلق شده باشد.^(۱)

از دیدگاه اشاعره خصوصاً و متکلمان عموماً، آنچه موجب می‌گردد که مفهوم قدم جهان یکسره مردود باشد این مدعاست که ظاهراً ایجاب می‌کند قدرت خدا در انجام آزادانه افعال و خلق کردن یا نکردن جهان در هر زمانی که می‌خواهد، محدود گردد. فلاسفه‌ای چون ابن رشد این گفته متکلمان را نپذیرفتند، زیرا به اعتقاد آنان خلقت ازلی (احداث دائم) بیش از نظریه متکلمان با کمال خدا سازگار است. در نظریه فلاسفه خلقت جهان هیچ تغییری را در ذات خدا ایجاب نمی‌کند و اینکه او جهان را از ازل به وجود آورده باشد موجب هیچ مانع یا نقصانی در قدرت نامحدود او نمی‌گردد.

متکلمان به خلاف فلاسفه خلقت جهان توسط خدا را نظیر دیگر افعال و تصمیمات او امری اعجاز‌آمیز یا مستقل از هرگونه علل و اسبابی به جز اراده الهی تلقی می‌کنند که قرآن از آن به امر الهی تعبیر کرده است. به همین سبب آنان مفهوم ارسطویی علیت را انکار می‌کنند، زیرا اصل علیت مستلزم آن است که اسباب یا عوامل دیگر، چه ارادی و چه غیرارادی، در کنار خدا در جهان تأثیرگذار باشند. به نظر غزالی^(۲) که معتقد بود خدا یگانه فاعل است، این ادعا با اجماع امت اسلامی تعارض دارد، زیرا به اعتقاد مسلمانان خدا قادر است هرچه را که می‌خواهد از طریق اعجاز‌آمیز انجام دهد.

در باب مسأله پایان جهان، فلاسفه ابدیت جهان را نظیر ازلیت یا قدم آن در نظر می‌گرفتند. غزالی به این سبب آنان را متهم به بدعت می‌کند - هرچند این امر را موجب تکفیر آنان نمی‌داند. به نظر فلاسفه اعم از نوافلاطونیان نظیر ابن سینا و ارسطوییان نظیر ابن رشد، ابدیت جهان نتیجه دو چیز است: قدم هیولای اولی و زمان (چنانکه ارسطو معتقد بود) یا صدور ازلی جهان از موجود اول (چنانکه افلاطین اعتقاد داشت). دو استثنا در میان فلاسفه عبارت بودند از: کندی - که چنانکه پیش‌تر آمد - با دیدگاه قرآنی حدوث جهان موافق بود؛ و رازی که مبادی اولیه پنج‌گانه (هیولی، مکان، زمان، نفس و باری)^(۳) را طرح اصلی مابعدالطبیعی خود قرار داد. رازی دیدگاهی نامتعارف را برای خلقت جهان عرضه کرده است. به گفته وی باری تعالی جهان را از سه مبدأ اولیه یعنی مکان، زمان و هیولی خلق کرد تا به مرحله‌ای رسید که نفس شیفته ماده شد.

۱. ابن رشد، فصل‌المقال، ۴۲ به بعد.

۲. تهافت الفلاسفة، ۲۷۶.

۳. نگاه کنید به:

همین که این دو مبدأ با یکدیگر متحد شدند، نفس از طریق تحصیل فلسفه، ذات اصلی خود را که ساکن جهان معقول بود، مجدداً به یاد آورد؛ پس از آن، وجود جهان مادی متوقف خواهد شد و نفس - به نحوی افلاطونی - به جایگاه اصلی خود در عالم بالا بازخواهد گشت.^(۱)

متکلمان بدون استثنا نظریهٔ ابدیت جهان را به این سبب که قدرت نامحدود خلقت خدا را نفی می‌کرد، انکار کردند. موضع آنان مبتنی بر آیاتی از قرآن بود که صراحتاً بیان می‌کرد هیچ چیزی برای همیشه باقی نمی‌ماند و هنگامی که جهان نابود شود یا وجود آن متوقف گردد، همه چیز از بین می‌رود بجز «وجه پروردگار»: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن/ ۲۶-۲۷).

اخلاق و معادشناسی

معتزله نخستین متکلمان اصیل اسلامی بودند که از اخلاق سخن گفتند. تأملات اخلاقی آنان از همان آغاز در رابطه با مسائلی بنیادین همچون عدل الهی، ماهیت حسن و قبح، استطاعت انسان در انجام آزادانه افعال و معنای درست مسئولیت که نتیجه منطقی اختیار انسان است، بود. پیشگامان معتزله در قرن نخست - که به قدریه مشهورند - نخستین کسانی بودند که این نظریهٔ سنتی را که خدا همهٔ افعال انسان را از پیش مقدر کرده است و از اینرو هیچ فردی مسئول اعمال خود نیست، به چالش کشیدند. خلفای نخستین اموی - چنانکه قبلاً گفته شد - از دیدگاه جبرگرایان استقبال می‌کردند، زیرا این دیدگاه ابزاری به دست آنان می‌داد تا سیاست‌های سرکوبگرانه‌شان را توجیه کنند. آنها مدعی بودند که جنایات‌های ظالمانه و تجاوزهای فجیع‌شان بخشی از قضا و قدر الهی است و نمی‌توان در آنها دخالت کرد.

معتزله که در صدد عقلانی کردن واکنش‌های طبیعی به تندروی‌های سیاسی امویان بودند اعتقاد داشتند خدای عادل و حکیم نمی‌تواند اعمالی را که اخلاقاً قبیح است انجام دهد یا حتی تأیید کند. برای اثبات این ادعا آنان استدلال کردند که خدا مطلقاً عادل است؛ حسن و قبح افعال انسان ذاتی است؛ و انسان در برابر رفتارها و خطاهای خود مختار و مسئول است.

معتزله با وجود دیدگاه عقل‌گرایانه‌شان دربارهٔ این مسائل، در جستجوی مبنایی برای ادعاهایشان در قرآن بودند. گذشته از این، مطالعای دقیق در آیات قرآنی مرتبط با سه مسأله فوق نشان می‌دهد که شواهد موجود به نفع طرفین دعوا یعنی جبر و اختیار به یک اندازه است و بدین ترتیب فضا برای تفاسیر و برداشت‌های گوناگون فراهم است. این امر به وضوح در تاریخ کلام اسلامی قابل مشاهده است.

با آنکه صفت عدل دربارهٔ خدا صراحتاً در قرآن ذکر نشده، آیات متعددی هست که ناظر به این مطلب است: «إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْقَبِيلِ» (آل عمران/ ۱۸۲؛ فصلت/ ۴۶). در برخی آیات نیز آمده

1. ibid, 101.

است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (قصص / ۵۰؛ احقاف / ۱۰). در آیه نحل / ۹۰ گفته شده: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» و در ادامه با عبارت: «وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» بر این نکته تأکید شده است.

جبرگرایان و سنت‌گرایان تحت تأثیر تصویرسازی‌های قرآن از قدرت و عظمت خدا نمی‌توانستند این عقیده را بپذیرند که خدا نیز مانند انسان، افعال خود را براساس معیار حُسن و قبح انجام می‌دهد. درواقع شعار آنان این بود که خیر دقیقاً همان چیزی است که خدا به آن امر می‌کند و شر آن چیزی است که خدا از آن نهی می‌کند و بنابراین نمی‌توان دربارهٔ عدل یا ظلم خدا سخن گفت. همانگونه که غزالی گفته است نسبت دادن عدل یا ظلم به خدا امری بیهوده و سخیف است.

اما معتزلیان از همان آغاز برای عقیده اصرار داشتند که لازمهٔ مسئولیت انسان توانایی او در تمیزدادن بین خیر و شر و حسن و قبح است. علاوه بر این او باید در انتخاب خود مختار باشد؛ به عبارت دیگر افعال انسان چنانچه تفاوتی با واکنش‌های بی‌اختیار و غیرارادی مانند تشنج و لرزش نداشته باشد، دارای هیچ فضیلتی نیست.

دو اصطلاح قرآنی که معتزلیان برای توضیح ویژگی ذاتی خوب یا بد بودن افعال انسان به کار می‌بردند عبارت بود از: **معروف** و **منکر**. امر به معروف و نهی از منکر نیز یکی از پنج اصل اساسی آنان گردید.

با مراجعه به متن قرآن درمی‌یابیم که به‌طور کلی افعال به دو گروه طاعات و معاصی تقسیم شده‌اند. واژه‌های بَرّ، خَیْر، قِسْط یا معروف به کُرَات برای اشاره به گروه نخست و واژه‌های اِثم، وِزْر یا مُنْکَر برای اشاره به گروه دوم به کار رفته‌اند.

قرآن در پاره‌ای از آیات با لحنی ستایش‌آمیز از مردمانی سخن می‌گوید که بین این دو گروه از افعال تمایز قائل می‌شوند. در آیه آل عمران / ۱۰۴ آمده است: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». در آیه آل عمران / ۱۱۴ از اهل کتاب با این عبارات تمجید شده: «يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ» و در آیه بعدی آمده است: «وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ». اشارات و طیفه‌گرایانه در این آیات و آیات مشابه دیگر آشکار است؛ همچنین در این آیات تمایز بین خیر و شر و حسن و قبح واضح و متعاقباً رضایت یا عدم رضایت الاهی نمایان است.

قرآن در باب مسئولیت انسان در برابر افعال مختارانه‌اش یا آنچه که خود با تعابیر «كَسَبَ» و «اِكْتَسَبَ» از آن یاد می‌کند، قاطعانه تصریح دارد که اعمال حَسَن و قبیح در روز قیامت با پاداش یا کیفری مطابق با آنها جزا داده می‌شوند، ازجمله در این آیات: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ» (شوری / ۳۰)؛ «وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (بقره / ۱۲۸)؛ «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره / ۲۶۸).

درمقابل این آیات و دیگر آیات مشابه، آیات متعددی در قرآن هست که مؤید نظریه جبرگرایان است. براساس این آیات تقدیر الاهی تغییرناپذیر و غیرقابل انکار است، نظیر: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/ ۴۹)؛ «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد/ ۸)؛ و «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید/ ۲۲).

مفاهیم قدر و کتاب در این آیات و آیات دیگر به وضوح نشان می‌دهد که افعال انسان و همچنین پیامدهای آن بخشی از قضای الاهی است و از محاسبه گریزناپذیر خدا در روز قیامت در امان نخواهد بود. کتاب — که در این آیات از آن سخن رفته — ظاهراً همان «لوح محفوظ» (بروج/ ۲۲) است که حقیقت قرآن بر آن ثبت شده و مظهر قضای الاهی است و هیچ تغییری به آن راه ندارد. این نکته با لحن استواری در آیه بروج/ ۹ بیان شده است: «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». در ادامه به مؤمنان وعده پاداش بهشتی می‌دهد و از عذاب‌های جهنمی کافران سخن می‌گوید. سپس مجدداً بر قدرت و یژه خدا تأکید می‌کند: «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ» و به کافران یادآور می‌شود که: «إِنْ يَنْطَشْ رَبَّكَ لَشَدِيدٌ» (بروج/ ۱۲).

تا آنجا که به مناظرات کلامی مربوط می‌شود نخستین جبرگرایان نظیر جهم بن صفوان (۱۲۸م) و حسین بن محمد نجار (م میانه قرن سوم) و همه اشعریان در بحث از عدل الاهی معتقد به این بودند که قدرت خلقت خدا مطلق است و قضای او تغییرناپذیر. از اینرو اشعری در کتاب *الابانة* می‌نویسد: «ما معتقدیم که خدا همه اشیا را با امر «كُنْ» خلق کرده است، چنانکه می‌گوید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل/ ۴۰)؛ ما معتقدیم که هیچ خیر و شری روی زمین وجود ندارد مگر اینکه مشیت خدا آن را اقتضا کرده است... هیچ خالق جز خدا وجود ندارد و افعال همه بندگان را خدا خلق و مقدر کرده است، چنانکه می‌گوید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات/ ۹۶)». اشعری در باب سیطره مشیت الاهی بر جهان نیز می‌نویسد: «ما معتقدیم که خیر و شر محصول قضا و قدر الاهی است... و می‌دانیم که آنچه به ما می‌رسد بنا نبوده که نرسد و آنچه به ما نمی‌رسد بنا نبوده که برسد و ما در نفع و ضرر خودمان هیچ‌گونه تصرفی نداریم مگر به خواست خدا».^(۱)

متکلمان برجسته اشعری در دو قرن بعدی از جمله باقلانی (م ۴۰۳)، بغدادی (م ۴۲۹)، جوینی (م ۴۷۸) و غزالی (م ۵۰۵) تعالیم استاد و پیشوای مکتب را گسترش داده و نظام‌مند کردند. اینان برای عقلانی کردن این دیدگاه جبرگرایانه، نظریه‌ای مبتنی بر قول به علل موقعی طرح‌ریزی کردند که براساس آن، جهان متشکل از اجزاء لایتجزا و اعراضی است که خدا دائماً و تا آنجا که بخواهد ترکیبات آنها ادامه یابد آنها را خلق می‌کند. زمانی که خدا بخواهد آنها را معدوم کند، فرایند خلق دائم آنها را متوقف می‌کند یا — به گفته برخی از اشاعره — عرض فنا را البته نه در

۱. اشعری، *الابانة عن اصول الديانة*، ۲۳ به بعد، نیز:

محل و موضوع خلق می‌کند و آنگاه جهان بلافاصله معدوم خواهد شد. عدل و ظلم بنا بر آموزه‌های اشعری عبارت از آن چیزی است که خدا به آن فرمان می‌دهد یا از آن نهی می‌کند و انسان‌ها هیچ مشارکتی در ایجاد افعال‌شان ندارند، درحالی که معتزله چون انسان را مختار می‌دانند این امر را به او نسبت می‌دهند. اما اشاعره برای متعادل کردن جبرگرایی افراطی جهنم بن صفوان و پیروانش راه حلی صرفاً لفظی را پیشنهاد کردند. آنان به این منظور از آن دسته آیات قرآنی بهره گرفتند که — چنانکه قبلاً گفته شد — از «کسب» یا «اکتساب» فضایل یا رذایل افعال توسط انسان سخن می‌گوید. با وجود این، آنها اعتقاد داشتند که خدا هم اختیار و هم فعل را خلق می‌کند.

در حوزه معادشناسی، قرآن سرنوشت انسان‌ها در قیامت را با عباراتی شورانگیز به تصویر کشیده است؛ به‌ویژه در سوره‌های مکی نگرانی‌ها و دل‌مشغولی‌های متقیان و خصوصاً زاهدان و عارفان از اینکه در آخرت با صحنه‌های هولناک دوزخ روبرو شوند، ترسیم شده است؛ درحالی‌که گروهی دیگر خاصه شاعران به لذت‌های خوشایند بهشت می‌اندیشند که در جهان دیگر در انتظار نیکوکاران است. به همین سبب نام‌های برخی از این سوره‌ها معنادار است و تصویر جهنم و ترس و اضطراب‌های ناشی از آن را منعکس می‌کند نظیر زلزله، قارعه، تکاثر، عادیات، پینه و غاشیه. در این سوره‌ها حال مردم در روز قیامت اینگونه وصف شده است: «يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ» (قارعه / ۴). و «وَجُودَ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٍ، عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ، تَصْلِي نَارًا حَامِيَةً، تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ» (غاشیه / ۲-۵). در مقابل با عباراتی زیبا و آتشین به نیکوکاران وعده پاداش‌های پرخیر و برکت داده شده است: «وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٍ، لِسَعِيدٍ رَاضِيَةٍ، فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ، لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَافِتَةً، فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ، فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ، وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ، وَ نَمَارِقٌ مَضْفُوفَةٌ، وَ زُرَابٌ مَبْنُوثَةٌ» (غاشیه / ۸-۱۶).

حیات پس از مرگ برای فیلسوفان مسائل مهمی را در بر داشته است. برخی از آنان نظیر کندی موضعی همانند متکلمان اختیار کرده و نظریه معاد جسمانی و نعمتها و عذاب‌های ملازم آن در بهشت یا جهنم را — آنگونه که در قرآن ذکر شده — پذیرفته‌اند. کندی برای تأیید این نظریه به آیاتی استناد می‌کند که از قدرت برتر خدا سخن می‌گوید: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ... الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا» (یس / ۷۸-۸۰).

فلاسفه دیگر نظیر فارابی و ابن سینا با آنکه مسأله جاودانگی نفس را پذیرفته بودند، با نظریه قرآنی معاد جسمانی مشکل پیدا کردند. بنابراین کوشیدند معاد جسمانی را به طرق گوناگون تفسیر کنند که به نظر متکلمان قابل قبول نبود. به نظر فارابی سرنوشت نفس پس از ترک بدن به میزان ادراکش از سعادت حقیقی و تمایلش به سکونت در جهان معقول بستگی دارد. نفوس به محض جدایی‌شان از اجسام هنگامی که به جمع کثیری از نفوس مشابه در جهان معقول می‌پیوندند، سعادشان فزونی می‌یابد. اما نفوسی که سعادشان در این دنیا منحصر در وابستگی به لذات جسمانی بوده است، از بدنی به بدن دیگر همین‌طور تا ابد منتقل می‌شوند. نفوس سرکش تدریجاً در صورت‌های مادی پست جای می‌گیرند تا اینکه به سطح حیوانی تنزل

می‌یابند و پس از آن کاملاً از بین می‌روند. آنچه رنج و عذاب این نفوس سرکش را به هنگام انتقال از جسمی به جسم دیگر افزایش می‌دهد درد دائمی است که آنها به سبب جدایی از جسم و لذات آن متحمل می‌شوند. آنها دائماً در حسرت این لذات‌اند تا اینکه به‌طور کامل نابود می‌گردند.^(۱)

شاگرد معنوی و خلف فارابی یعنی ابن سینا معتقد به دیدگاهی بود که تقریباً همه فیلسوفان اسلامی به‌ویژه نوافلاطونیان آن را پذیرفته بودند. طبق این دیدگاه کمال نفس عبارتست از اتصال به عقل فعال. این، لازمه سعادت حقیقی و مجوز صیورت نفس است در زمانی که رسالت عقلی خود را انجام داده باشد. نفس تصویری مضاهی جهان معقول است که پیش از نزولش به جسم به آن تعلق داشته است. آن دسته از نفوسی که به این حد لازم نرسند، به سبب پیوستن‌شان به جسم و مصائب آن، درد و رنج ناشی از جدایی ناخواسته از جسم را متحمل خواهند شد. اما به محض اینکه این نفوس به سطح ادراک متناسب با خودشان رسیده و از این درد و رنج‌ها آزاد شوند، قادر خواهند بود از لذات عقلی که «شبه وضع سعادت‌مندانه موجودات پاک (یعنی جوهر روحانی) و بزرگتر و شریف‌تر از هر لذت دیگری است» بهره‌مند شوند.^(۲)

اما ابن سینا علاوه بر این درد و رنج عقلی‌ای که نفس به سبب جدایی از جسم متحمل می‌شود، به درد و رنجی شرعی نیز اذعان می‌کند و آن معادی است که «از جانب شرع رسیده و تنها با توسل به شریعت مقدس و احادیث پیامبر قابل اثبات است».^(۳) ابن سینا می‌نویسد: «شریعت حقیقی که پیامبر ما محمد برایمان آورده است، ماهیت سعادت و شقاوت آن جهان را برای جسم تعیین کرده است».^(۴) ابن سینا این سعادت جسمانی را زیر سؤال نمی‌برد اما در ادامه می‌گوید که سعادت عقلانی برتری وجود دارد که «فیلسوفان مابعدالطبیعی» آن را در «قرب الاهی» جستجو می‌کنند، همان چیزی که در کانون تعالیم صوفیان قرار دارد و به گفته ابن سینا «شریعت مقدس حقیقی» اسلام آن را تأیید کرده است.

ابن رشد، به رغم اختلافش با ابن سینا و به‌طور کلی نوافلاطونیان، نسبت به این موضع مسالمت‌آمیز موافقت نشان داد. حیات پس از مرگ یا — به گفته او — معاد موضوعی است که «همه ادیان و عقاید بر سر آن توافق دارند و ادله فیلسوفان جملگی مؤید آن است». وی پس از بیان تمایز میان سه دیدگاه اسلامی درباره سعادت و شقاوت که تفاوت آنها در کل فقط از حیث مدت و میزان جسمانیت یا روحانیت است، ادامه می‌دهد که معاد جسمانی صرف که عوام می‌پذیرند غیرقابل دفاع است. براساس آن دیدگاه، نفس پس از معاد مجدداً به همان جسمی بازمی‌گردد که در طول حیات دنیوی در آن ساکن بوده است. وی سپس سؤال می‌کند چگونه ممکن است نفس به همان جسمی بازگردد، که پس از مرگ به خاک تبدیل شده و پس از آن

۲. ابن سینا، کتاب النجاة، ۳۳۰.

۱. فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ۱۱۸.

۴. همانجا.

۳. همان، ۳۲۶.

بخشی از گیاهان گشته و فردی دیگر آن را خورده است و سپس آن خوراک به منی بدل گردیده و موجب تولد فردی دیگر شده است و در نتیجه جسم آن فرد نخست هنگام معاد در ترکیب این فرد قرار می‌گیرد؟ به نظر این‌رشد این معقول‌تر است که گفته شود نفس برانگیخته شده در روز قیامت با جسمی متحد می‌شود که شبیه اوست نه اینکه نفس عیناً به همان جسم اصلی خود باز می‌گردد.^(۱)

وی در ادامه توضیح می‌دهد که در واقع، ادیان مختلف در اعتقاد به واقعیت بقای پس از مرگ متفق‌اند، اما با وجود این در چگونگی آن اختلاف دارند. برخی از ادیان - که احتمالاً منظورش مسیحیت است - معاد را روحانی می‌دانند، در حالی که دیگران - که احتمالاً منظورش اسلام است - هم به معاد جسمانی و هم به معاد روحانی معتقدند. وی معتقد است با بررسی اختلاف میان عقاید گوناگون دربارهٔ این مسأله درمی‌یابیم که جملگی آنان برای وصف سعادت یا شقاوت نیکوکاران و بدکاران در جهان آخرت از زبان تمثیل بهره می‌گیرند. تمثیلات مادی و جسمانی در اقناع عامه مردم مؤثرتر است و بر تمثیلات صرفاً معنوی و روحانی که تنها برای آنانکه از توان عقلانی ویژه‌ای برخوردارند - یعنی عموم فیلسوفان - قابل فهم است، ترجیح دارد. وی می‌نویسد که بنابراین ظاهراً «تمثیل مادی که در دین اسلام وجود دارد، تا آنجا که به اکثریت بشر مربوط می‌شود، در هدایت به سوی فهم [حقیقت] مؤثرتر است و همچنین در حرکت دادن نفوس آنان در آن مسیر... در حالی که تمثیل معنوی تأثیر کمتری در حرکت دادن نفوس توده‌ها دارد».^(۲)

فیلسوفان اشرافی از جمله صدرالدین شیرازی (م ۱۰۵۰) که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی بین فلسفه و عرفان سازگاری می‌دید، در این مسأله و مسائل مشابه مسیر ابن‌سینا را پی‌گرفتند.

خاتمه

در این مقاله نشان داده شد که قرآن در وهلهٔ نخست از حکمت - هم در معنای یونانی سوفیا و هم در معنای سامی و کتاب مقدسی آن یعنی وحی الهی به محمد، عیسی و پیامبران عبرانی - سخن می‌گوید. در وهلهٔ دوم مؤمنان را به نظر کردن در عجایب خلقت، تأمل، تدبّر و تفکر در آیات اسرارآمیز خدا دعوت می‌کند. نظر، تأمل، تدبّر و تفکر ویژگی‌های بارز روش فلسفی است و در مسائل کلامی و اخلاقی که از قرون نخستین، متکلمان و فیلسوفان را به خود مشغول داشته، استفاده می‌شده است.

مسائل اصلی در مناظره‌های میان متکلمان و فیلسوفان عبارت بودند از: وجود خدا، خلقت جهان، سرنوشت انسان‌ها پس از مرگ و عقلانی بودن افعال خدا به‌عنوان خالق و حاکم جهان.

همچنان که مناظره میان فیلسوفان و متکلمان فزونی می‌یافت، متکلمان به دو گروه رقیب تقسیم شدند: طرفداران فلسفه، که در رأس آنها معتزلیان قرار داشتند و مخالفان فلسفه، که حنبلیان و اشعریان سردمدار آنان بودند. طبیعی است که هر دو گروه برای تأیید برداشت‌های متعارض‌شان از متون مشابهی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با مسائل مورد بحث ارتباط داشت، شواهدی را در قرآن جستجو می‌کردند. برخی از متکلمان و فقیهان حق تأویل آیات اصطلاحاً «متشابه» قرآن را به خدا منحصر می‌کردند؛ دیگرانی از جمله برخی فلاسفه مانند ابن‌رشد معتقد بودند که عالمان یا کسانی که از موهبتی ویژه برخوردارند نیز حق تأویل این آیات را دارند.

وضعیت خود قرآن و اینکه آیا مخلوق است یا قدیم یکی از جدی‌ترین مسائل را از قرن سوم پدید آورد که اتهامات و بدگویی‌های بی‌پایانی را میان متکلمان معتزلی از یکسو و فقیهان و محدثانی نظیر ابن حنبل و پیروانش از سوی دیگر که اصرار داشتند قرآن «کلام قدیم و غیرمخلوق خدا» است، به دنبال داشت. ادعای گروه دوم براین اساس بود که تعبیرات «ام‌الکتاب» و «لوح محفوظ» در خود قرآن، به‌صورت حقیقی اشاره دارد که قرآن از ازل بر آن ثبت شده است. اشعریان که به دنبال موضعی بینابینی درمقابل معتزلیان و حنبلیان بودند، سعی کردند که این تعارض را با تمایز قائل شدن بین دلالات عباراتی که قرآن با آنها بیان شده و خود عبارات واقعی کتابت یا تلاوت شده حل کنند، زیرا دومی متعلق به مقولهٔ اعراض زوال‌پذیر است و نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه قدیم یا غیرمخلوق باشد. برخی فلاسفه از جمله ابن رشد این نظریه را پذیرفتند. اما واقعیت آن است که در وجدان عمومی مسلمانان، دیدگاه ابن حنبل که بر تقدس و اعجاز متن قرآن تأکید دارد غلبه یافته است و اکثریت مسلمانان امروزه نیز همچنان قرآن را کلام اعجاز‌آمیز خدا می‌دانند.

محققان معاصر نظیر فضل‌الرحمان (م ۱۹۸۸) پاکستانی و نصر حامد ابوزید مصری که کوشیدند بین جنبه‌های بشری و الهی متن قرآن تمایز قائل شوند یا معیارهای «نقد ادبی» را در متن قرآن به کار گیرند، توبیخ یا تکفیر شدند. این امر به منزلهٔ هشدار برای دیگر محققان یا فیلسوفان آزاداندیش معاصر بوده است تا از پرداختن به این موضوع بسیار حساس اجتناب کنند.

کتابشناسی

الف. منابع اصلی

۱. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، *بدایة المجتهد و نهاية المقتصد*؛ [مشخصات ترجمه انگلیسی:]

The distinguished jurist's primer, trans. A. Kh. Nyazee, 2 vols. Doha 1994-6, Reading 2000;

۲. همو، *فصل المقال*، تصحیح ا. نادر، بیروت ۱۹۶۱؛

۳. همو، *الکشف عن مناهج الأدلة*، تصحیح م. قاسم، قاهره ۱۹۶۱؛

۴. همو، تهافت التهافت، تصحيح م. بويگس، بيروت ۱۹۳۰؛
۵. ابن سينا، ابوعلی حسين بن عبدالله، كتاب النجاة، تصحيح ماجد فخري، بيروت ۱۹۸۵؛
۶. اشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل، الابانة عن اصول الديانة، تصحيح حسين محمود، قاهره ۱۹۹۷؛
[مشخصات ترجمه انگلیسی:]
- trans. R.J. McCarthy, *The thology of al-Ash'arī*, Beirut 1953;
۷. جاحظ، «الرد على النصارى»، در عبدالسلام محمد هارون (ویراستار)، رسائل الجاحظ، ۴ جلد، قاهره ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۳۵۱-۳۵۱؛
۸. حسن بصری، ابوسعید بن ابی الحسن، رسالة فی القدر، در ماجد فخري (ویراستار)، الفكر الاخلاقي العربي، ۲ جلد، بيروت ۱۹۷۸، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۸-۱۷؛
۹. طبري، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل أى القرآن، تصحيح محمود و احمد محمد شاكر، قاهره ۱۹۶۸-۱۹۵۴؛
۱۰. غزالي، ابو حامد محمد بن محمد، القسطاس المستقيم، تصحيح م. ا. زُعي، بيروت ۱۹۷۳؛
۱۱. همو، تهافت الفلاسفة، تصحيح م. بويگس، بيروت ۱۹۲۷؛
۱۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، آراء اهل المدينة الفاضلة، تصحيح ا. نادر، بيروت ۱۹۵۹؛
13. Aristotle, *Metaphysics*, ed. and trans. H. G. Apostle, Bloomington 1966, 1973;

ب. منابع فرعی

14. I. Bello, *The midieval Islamic Controversy between philosophy and orthodoxy*.
15. *Ijmā' and ta'wīl in the conflict between al-Ghazālī and ibn Rushd*, Leiden 1989;
16. D. Black, *Logic and Aristotle rhetoric and poetics in medievial Arabic philosophy*, Leiden 1990;
17. H. Corbin, *History of Islamic philosophy*, trans. L. Sherrard, London 1993;
18. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geshichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, 6 vols., Berlin/ New York 1991-1997;
19. M. Fakhry, *A history of Islamic philosophy*, New York 1983;
20. id. (trans.), *The Qur'ān. A modern English version*, Reading 1998;
21. O. Leaman, *A Companion to the philosophers*, ed. R. Arrington, Oxford 1999;
22. id, *Key Concepts in eastern philosophy*, London 1999;
23. P. Morewedge (ed.), *Islamic philosophical theology*, Albany 1979;
24. id. (ed.), *Islamic philosophy and mysticism*, New York 1981;
25. W. Muir, *The Apology of al-Kindī*, London 1882;
26. S. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic philosophy*, London 1996;
27. K. Reinhart, *Before Revelation. The boundaries of Muslim moral thought*, Albany 1995;
28. N. Rescher, *The development of Arabic logic*, pittsburgh 1964;

29. A. Rippin (ed.) *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur' ān*, Oxford 1988;
 30. D. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden 1972;
 31. W. M. Watt, *Islamic philosophy and theology. An extended survey*, Edinburgh 1985;
 32. H. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA 1976;
۳۳. ماجد فخری (ویراستار)، الفکر الاخلاقی العربی، ۲ جلد، بیروت ۱۹۸۶.

علیت از نگاه لاک و هیوم

علی اکبر عبدالآبادی

نوشته حاضر، کوششی است برای فهم و تبیین آرای جان لاک و دیوید هیوم در باب علّیت. پیش از ورود در بحث، تذکر این نکته لازم است که از آنجا که بنیاد معرفت‌شناسی لاک و هیوم بر تجربه‌گرایی استوار است، خاستگاه عقیده به علّیت و اعتبار این عقیده را در ادراکات حسی آدمیان - اعم از اینکه این ادراکات حسی به حواس ظاهری مربوط باشند یا به حواس باطنی - باید جستجو کرد، به‌طوری که اگر تجربه حسی مؤید عقیده به علّیت باشد، آن را بپذیرفت و چنانچه آن عقیده به مَهر تأیید تجربه حسی مهمور نباشد، آن را عقیده‌ای موهوم و نامعتبر و به تعبیر لاک، ناشی از «فریب زبانی» دانست.

۱. نظریه لاک در باب علّیت

حال در پای درس لاک می‌نشینیم تا ببینیم که از ذهن تجربی‌اندیش وی چه عقیده‌ای در باب علّیت تراویده است. کالبدشکافی بحث علّیت در اندیشه لاک مستلزم آن است که ببینیم وی درباره چگونگی حصول تصورات و مفاهیم در ذهن آدمی اساساً چگونه می‌اندیشیده است. از مجموع آنچه وی در کتاب پرحجم جُستاری در باب فهم آدمی^۱ درباره کیفیت حصول تصورات و مفاهیم در ذهن آدمی نوشته است و نیز از آنچه شارحان و مفسران آرای معرفت‌شناختی وی در این باره گفته‌اند، چنین برمی‌آید که دستگاه ذهن آدمی دارای دو بُعد است: بُعد انفعالی و بُعد فعال. به عبارت دیگر، قوای ذهنی ما بر دو دسته‌اند: قوای منفعل و قوای فعال. به عقیده لاک، مجموعه معلومات ما در پرتو همکاری قوای منفعل و فعال دستگاه ذهنمان به‌دست می‌آید. البته در فرایند تحصیل معرفت قوای منفعل ذهن بر قوای فعال آن تقدّم رُتبی دارند. این بدان

معناست که نخستین مواجهه ما با عالم خارج فقط و فقط جنبه «انفعالی» دارد. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت که به نظر لاک، همچنانکه قدامت معتقد بودند، ذهن ما به هنگام تجربه حسی همانند آینه‌ایست که صور محسوس و جزئی اشیا در آن نقش می‌بندند. لاک از حالت نقش‌پذیری صورت‌های حسی و جزئی در آینه ذهن به «قوای منفعل» ذهن تعبیر می‌کند و آنچه را که در این حالت انفعالی بر ذهن عارض می‌شود؛ یعنی، صورت‌های محسوس و جزئی اشیا را، «تصورات بسیط»^۲ می‌نامد. پس از آنکه مواجهه حسی ما با عالم خارج قطع می‌شود، دستگاه ذهن ما با بهره‌گیری از سه عمل ذهنی ترکیب،^۳ مقایسه^۴ و انتزاع یا تجرید^۵ در تصورات بسیطی که در حالت انفعالی خود کسب کرده است، به دخل و تصرف دست می‌یازد. گفتنی است که لاک خود تصورات بسیط را به سه قسم یا به تعبیر برخی از شارحان، به چهار قسم تقسیم می‌کند و چگونگی فعالیت ذهن و دخل و تصرف آن در هریک از آن اقسام را به تفصیل توضیح می‌دهد. اما، از آنجا که موضوع بحث ما بررسی رأی لاک درباره علیت است، برای پرهیز از اطناب‌گویی و پُر‌نویسی از توضیح اقسام تصورات بسیط در نظر لاک صرف نظر می‌کنیم؛ و در ادامه بحث فقط از آن قسم از تصورات بسیط که با تصور علّیت در اندیشه لاک مرتبط باشد، سخن خواهیم گفت.

اما، آنچه دستگاه ذهن آدمی در پرتو حالت فعال خود به دست می‌آورد، به شرح زیر است. به عقیده لاک، ذهن ما در پرتو عمل ترکیب با چیدن تصورات بسیط در کنار یکدیگر به «تصورات مرکب»^۶ دست می‌یابد؛ مثلاً ذهن می‌تواند با ترکیب تصورات بسیط «زبری»، «سفیدی»، «سفتی» و «شیرینی» به تصور مرکب «قند» دست یابد. آنچه عمل مقایسه عاید ذهنمان می‌سازد، مفاهیم نسبی است. مثلاً به عقیده لاک، با مقایسه امتداد شیء X و امتداد شیء Y با یکدیگر می‌توان به مفاهیم نسبی «بزرگ»، «کوچک»، «کوتاه» و «بلند» دست یافت. سرانجام، عمل انتزاع یا تجرید، ذهن آدمی را قادر می‌سازد که یک وصف یا کیفیت را از سایر اوصاف یا کیفیاتی که در مقام تحقق ملازم و قرین آن هستند، جدا سازد. مثلاً، ذهن آدمی می‌تواند شیء سرخ‌رنگی را که در حالت انفعالی خود شیرین و زبر نیز یافته است، با صرف نظر کردن از اوصاف یا کیفیات «شیرینی» و «زبری» فقط سرخ‌رنگ تصور کند، و حتی پس از صرف نظر کردن از سایر اوصاف یا کیفیات چندین شیء سرخ‌رنگ که سرخی آنها را ملازم و قرین با سایر اوصاف یا کیفیاتشان یافته است و با ملاحظه اینکه آنها در وصف یا کیفیت «سرخ» مشابه یکدیگرند، به مفهوم کلی «سرخ» دست یابد. بنابراین، غایت عمل انتزاع یا تجرید در نظر لاک، دست یافتن به مفاهیم کلی است. البته، باید توجه کرد که مقصود وی از مفاهیم کلی، مفاهیم کلی عرضی محسوسند؛ خواه محسوس به حواس ظاهری باشند یا محسوس به حواس باطنی. این بدان معناست که به عقیده لاک، مفاهیم کلی جوهری نامحسوس، مفاهیمی موهوم و به تعبیر خود وی، ناشی از «فریب زبانی» اند؛ زیرا بنا بر مبانی تجربه‌گروانه لاک، هیچ‌گونه ادراک حسی‌ای از جواهر نامحسوس نمی‌توان داشت و همه آنچه در تجربه حسی عاید ذهنمان می‌شود، اعراضی بیش نیست.

براساس همین مبناست که لاک اساساً وجود خارجی جوهر نامحسوسی از قبیل جوهر مادی، یا به تعبیر خودش «ذوات طبیعی» را انکار کرده است.

حال که با تبیین لاک از چگونگی حصول تصورات و مفاهیم در ذهن آدمی اجمالاً آشنا شدیم، باید ببینیم که بنابر مبانی تجربه‌گروانه وی، تصور علّیت در زمره کدامیک از تصورات بسیط یا مرکب ذهن قرار می‌گیرد؟ وانگهی، باید پرسید که لاک، با توجه به مبانی معرفت‌شناختی خویش، از این گزاره که «هر حادثه‌ای علّتی دارد» یا به تعبیر خودش از این گزاره که «هرچه به وجود می‌آید، ناگزیر علتی دارد»، چه تبیینی به دست می‌دهد؟ پاسخ وی به پرسش نخست این است که آنچه تصور علت و تصور معلول را در ذهن ما پدید می‌آورد، تصور «نیرو» یا «توان»^۷ است که تصویری بسیط است. لاک برای بیان دقیق‌تر مراد خویش، نیرو یا توان را به دو گونه تقسیم می‌کند: نیرو یا توان منفعل، و نیرو یا توان فعال. مقصود وی از نیرو یا توان منفعل، نیرو یا توانی است که مثلاً در شیء X وجود دارد و صرفاً از آن شیء به شیء دیگری به نام Y انتقال می‌یابد، بدون آنکه شیء X تغییری در درون شیء Y ایجاد کند. به عقیده لاک، به همان مقدار که نیرو یا توان نهفته در شیء X به شیء Y منتقل می‌شود، شیء X فاقد آن نیرو یا توان می‌شود و شیء Y از آن نیرو یا توان بهره‌مند می‌گردد. مثالی که خود لاک در این باره ذکر می‌کند، این است که هرگاه گوی متحرکی به گوی ساکنی برخورد می‌کند، هیچ چیز جدیدی در گوی ساکن به وجود نمی‌آورد، بلکه صرفاً حرکت آن به گوی ساکن منتقل می‌شود، و به همان مقدار که حرکت گوی متحرک به گوی ساکن انتقال می‌یابد، از نیرو یا توان حرکت در گوی متحرک کاسته می‌شود و به گوی ساکن منتقل می‌شود. نیرو یا توان منفعل، به عقیده لاک، تصویری بسیط مبهمی از علت و معلول در ذهن ما پدید می‌آورد و شیئی را که نیرو یا توان منفعل از آن به شیئی دیگر انتقال می‌یابد، «علت» فرض می‌کنیم و شیء دیگری را که آن نیرو یا توان منفعل بدان انتقال می‌یابد، به مثابه «معلول» در نظر می‌گیریم. اما برای آنکه تصویری واضحی از علت و معلول به دست آوریم، بنا بر نظر لاک باید به احوال نفسانی خود رجوع کنیم و با توسل به مفهوم نیرو یا توان فعالی که از حواس باطنی ما ناشی می‌شود، به مفهوم «علّیت» دست یابیم. به اعتقاد وی، ما از راه درون‌نگری^۸ «در خودمان توان آغاز کردن یک فعل یا امتناع از آن و ادامه دادن یا پایان دادن به آن را می‌یابیم. همچنین، درمی‌یابیم که می‌توانیم بدنمان را به اختیار خودمان حرکت دهیم، به‌طوری که گویی با گزینشی ذهنی بدنمان را به حرکت کردن فرمان می‌دهیم».^۹ این بدان معناست که از نظر لاک، جوهر نفسانی به‌عنوان علت نیرو یا توان فعال انجام دادن یک فعل نفسانی یا امتناع ورزیدن از انجام آن یا ادامه دادن یا پایان دادن به آن، تصور معلول را در ما ایجاد می‌کند؛ و تصویری که بدین طریق از جوهر نفسانی به ذهنمان می‌آید، تصویری بسیط واضحی از علت خواهد بود و تصور مرتسم در ذهن ما از افعال نفسانی مذکور که ناشی از نیرو یا توان فعال نفس ما هستند، تصور بسیط واضحی از معلول خواهد بود. تصور بسیطی هم که از ملاحظه رابطه میان تصور بسیط و واضح علت و تصور بسیط و واضح معلول در ذهنمان نقش می‌بندد،

تصور بسیط و واضحی از «علیت» خواهد بود. لاک معتقد است که درک رابطه علیت میان تصور علت و تصور معلول از طریق درون‌نگری، درکی شهودی و بی‌واسطه است؛ چراکه از نظر وی، رابطه میان تصویری از علت و تصویری از معلول که از راه درون‌نگری حاصل آمده باشند، رابطه‌ای ضروری است، و ذهن ما قادر است که در پرتو یقینی شهودی به درک بی‌واسطه این رابطه ضروری نایل آید، هرچند که ماهیت این یقین شهودی، به اعتقاد لاک، بر ما معلوم نیست. از همین روست که به گفته لاک، «برای حصول تصور علت و معلول کافی است که هرگونه تصور بسیط یا جوهری^{۱۰} را در نظر آوریم که به وسیله تصور بسیط یا جوهری دیگر، بدون آنکه نحوه عمل آن را بدانیم، به وجود می‌آید».^{۱۱} از این گفته لاک چنین برمی‌آید که «علیت از آن حیث که نسبتی میان تصورات است، ساخته ذهن است».^{۱۲} اما، با توجه به اینکه وی به وجود عینی جوهر نفسانی معتقد بوده است، می‌توان گفت که شالوده واقعی علیت برخاسته از تصور نیرو یا توانِ فعالی است که برخاسته از جوهر نفسانی است که به عنوان علت، افعالی نفسانی را به عنوان سلسله‌ای از معلول‌ها به وجود می‌آورد.

گفتیم که به عقیده لاک، تصور بسیط «علت» تصور بسیط «معلول» را در ذهن به وجود می‌آورد. اما باید توجه کرد که مقصود لاک از «به وجود آمدن» تصور معلول از تصور علت دقیقاً به چه معناست؟ لاک معتقد است که «به وجود آمدن» دارای سه حالت است که همگی از راه احساس یا درون‌نگری حاصل می‌شوند:^{۱۳}

۱. تکوین،^{۱۴} که مقصود از آن این است که جوهری جدید از ماده‌ای که قبلاً موجود بوده است، به وجود آید.

۲. تغییر،^{۱۵} که مراد از آن این است که تصور بسیطی از، یا کیفیت جدیدی در چیزی که قبلاً موجود بوده است، به وجود آید.

۳. خلق،^{۱۶} که منظور از آن این است که چیزی به وجود آید، بدون آنکه ماده‌ای وجود داشته باشد تا آن چیز از آن به وجود آید.

با تأمل در اینکه لاک صرفاً به جوهر نفسانی قائل بوده است، می‌توان دریافت که مقصود وی از تعبیر «به وجود آمدن» در عبارت «به وجود آمدن تصور معلول از تصور علت»، تکوین و خلق نمی‌تواند باشد. زیرا با توجه به اینکه لاک معتقد است که ما فقط به مفاهیم عرضی محسوس علم داریم، ممکن نیست که تصور بسیط جوهر نفسانی تصور بسیطی از جوهری دیگر بر ذهن ما عرضه کند. به عبارت دیگر، آنچه از طریق تأمل در نفسمان با به کارگرفتن حواس باطنی عاید ذهنمان می‌شود، یا تصورات بسیطی از اعراض و حالات نفسانی ماست یا اینکه تصور بسیطی از جوهر نفسانی ماست. پیداست که، به عقیده لاک، تصور بسیط جوهر نفسانی یا تصورات بسیطی از اعراض و حالات نفسانی نمی‌توانند تصور بسیطی از جوهری جدید در ذهن ما به وجود آورند. بنابراین، «به وجود آمدن» تصور بسیط معلول از تصور بسیط علت، به معنی «تکوین» نیست. همچنین، فرض اینکه «به وجود آمدن» تصور بسیط معلول از تصور بسیط علت

به معنی «خلق» باشد، بدین معناست که یک سلسله مفاهیم عرضی محسوس از اعراض و حالات نفسانی در ذهن ما به وجود می آید، بدون آنکه جوهری نفسانی وجود داشته باشد تا ماده آن حالات و اعراض نفسانی قرار گیرد، به طوری که آن اعراض و حالات نفسانی بتوانند از آن به وجود آیند؛ و این به معنی انکار وجود جوهر نفسانی است که با اعتقاد مسلم لاک به وجود جوهر نفسانی منافات دارد.

بنابراین، باتوجه به مبانی فکری لاک، «به وجود آمدن» تصور بسیط معلول از تصور بسیط علت فقط به معنی «تغییر» تواند بود. این بدان معناست که هرگاه در نفس ما که پیشاپیش موجود است، کیفیت یا حالت جدیدی به وجود آید، و به عبارت دقیق تر، هرگاه که نفس ما معروض انفعالی نفسانی واقع شود یا به فعلی نفسانی دست یازد، تصور بسیطی از نفس به عنوان «علت» و تصور بسیطی از آن انفعال یا فعل نفسانی به عنوان «معلول» در ذهنمان نقش می بندد، و به سبب اینکه این دو تصور بسیط به مدد درون نگری در ذهن ما نقش بسته اند، رابطه آن دو را رابطه ای ضروری می یابیم و آن را با نوعی «یقین شهودی»^{۱۷} ادراک می کنیم.

حال به این پرسش باز می گردیم که لاک، براساس مبانی تجربه گروانه خویش، اعتبار این گزاره^{۱۸} را که «هر چیزی که به وجود می آید، ناگزیر علتی دارد» چگونه تبیین می کند؟ لاک برای پاسخ دادن به این پرسش ابتدا به تبیین ماهیت معرفت حقیقی می پردازد و سپس در پرتو آن اعتبار گزاره مذکور را بررسی می کند. به عقیده وی، معرفت حقیقی معرفتی است که یا بدیهی باشد یا مبتنی بر بدیهی. بنابر مبانی تجربه گروانه لاک، چنانکه خود او معتقد است، به ذوات طبیعی نمی توان معرفت حقیقی پیدا کرد؛ زیرا ذوات طبیعی با هیچ یک از حواس ظاهری و باطنی محسوس ما واقع نمی شوند، و بنابراین اساساً معلوم ما واقع نمی شوند تا اینکه بگوییم که به آنها معرفت بدیهی داریم یا معرفت مبتنی بر بدیهی. آنچه به عقیده لاک بدان معرفت بدیهی داریم، روابط میان تصورات ذهنی مان هستند که محسوس به حواس باطنی مان هستند و آنها را در پرتو نوعی «یقین شهودی» ادراک می کنیم. از همین رو، لاک معتقد است که همچنانکه معرفت ما به گزاره های ریاضی و اخلاقی معرفتی بدیهی و در نتیجه حقیقی است، معرفت ما به این گزاره که «هرچه به وجود می آید، ناگزیر علتی دارد»، نیز معرفتی بدیهی و در نتیجه حقیقی است که ناشی از نوعی «یقین شهودی» به رابطه ضروری میان تصور بسیط علت و تصور بسیط معلول به طور کلی است. اما به نظر می رسد که این نتیجه گیری لاک با مبانی تجربه گروانه وی منافات دارد. زیرا آنچه، بنابر مبانی تجربه گروانه لاک، در تجربه حسی عاید ذهن می شود، اعراض و کیفیات (اولی یا ثانوی) اشیای محسوس است؛ خواه آن اشیای محسوس با حس ظاهری ادراک شوند یا با حس باطنی. این اعراض و کیفیات محسوس که لاک آنها را تصورات بسیط می نامد، از جنبه انفعالی ذهن حکایت می کنند و فقط در پرتو فعالیت قوای فعال ذهن از طریق اعمال سه گانه ترکیب، مقایسه و انتزاع یا تجرید به معرفت مؤدی می شوند؛ و اساساً معرفت تجربی در نظر لاک معرفتی است که از همکاری قوای منفعل و قوای فعال دستگاه ذهن

حاصل می‌آید. حال می‌توان پرسید که تصورات بسیطی که صرفاً مفاهیم عرضی محسوس را در ذهن پدید می‌آورند، ولو با دخل و تصرف قوای فعال ذهن در آنها چگونه ممکن است که مفید ضرورت باشند؛ و اساساً چگونه ممکن است که بی‌آنکه با خود اشیای محسوس مواجه شویم و نه با اعراض و کیفیات آنها، تصویری از ضرورت به مدد حواس ظاهری یا حواس باطنی در قالب تصورات بسیطی که لاک از آنها سخن می‌گوید، در ذهنمان نقش بندد؟ به نظر می‌رسد که تا در مرحلهٔ احساس — اعم از اینکه ابزار احساس، حواس ظاهری باشند یا حواس باطنی — به نحوی از انحاء با واقعیت اشیای محسوس اتصال و اتحاد نیابیم و تأثیر عینی اشیای محسوس در حواسمان و تأثر واقعی حواسمان از اشیای محسوس را نیابیم، هرگز تصویری از علیت به عنوان رابطه‌ای ضروری و عینی (واقعی) میان علت و معلول به دست نخواهیم آورد. بنابراین، چگونه می‌توان در عین التزام به مبانی تجربه‌گروانهٔ لاک مدعی شد که علیت صرفاً نسبتی ضروری میان تصورات ذهنی ماست که ذهن ما آن را با نوعی «یقین شهودی» ادراک می‌کند؟ به نظر می‌رسد که صحت این ادعا در گرو این است که تصور علیت را تصویری فطری بدانیم که ریشه در هیچ تجربهٔ حسی ندارد، درحالی که این همان چیزی است که خود لاک صریحاً آن را رد می‌کرد. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که این مدعای لاک که اعتبار گزارهٔ «هرچیزی که به وجود می‌آید، ناگزیر علتی دارد» در گرو نوعی «یقین شهودی» به رابطهٔ ضروری میان تصور بسیط علت و تصور بسیط معلول است، بنابر مبانی تجربه‌گروانهٔ خود لاک منطقاً قابل دفاع نیست.

II. نظریهٔ هیوم در باب علیت

به آرای هیوم در بارهٔ علیت از دو زاویه می‌توان نگریست: یکی اینکه ببینیم که نظر هیوم دربارهٔ چگونگی حصول تصور «علت» و تصور «معلول» در ذهن آدمی چیست، و به عبارت دیگر تصور رابطهٔ علی چگونه در ذهن آدمی شکل می‌گیرد؟ و دیگر اینکه، به پژوهش در این باره بپردازیم که هیوم از این قضیه که «هر حادثه‌ای علتی دارد» چه تبیینی به دست داده است، و آیا آن را قضیه‌ای^{۱۹} یقینی و چون و چراناپذیر می‌دانسته است یا اینکه آن را قضیه‌ای غیر یقینی و چون و چراپذیر تصور می‌کرده است؟ برای پاسخ دادن به پرسش نخست، که به قلمرو تصورات مربوط است، باید در آرای هیوم دربارهٔ چگونگی حصول معرفت در ذهن آدمی، به کاوش بپردازیم و ببینیم که آیا، بنابر مبانی تجربه‌گروانهٔ هیوم، می‌توان محملی تجربی برای حصول تصور علیت در ذهن آدمی یافت یا نه. برای پاسخ دادن به پرسش دوم، که به قلمرو تصدیقات مربوط است، لازم است که دربارهٔ آرای هیوم در باب انواع و اقسام قضایا به پژوهش بپردازیم و ببینیم که این قضیه که «هر حادثه‌ای علتی دارد»، از نظر هیوم در زمرهٔ کدامیک از قضایای مورد اعتقاد وی قرار می‌گیرد.

حال، دربارهٔ پاسخ هیوم به پرسش نخست، یعنی چگونگی حصول تصور علیت در ذهن آدمی، به کاوش می‌پردازیم. به عقیدهٔ هیوم، ادراکات غیر تصدیقی دستگاه ذهن را در یک

تقسیم‌بندی کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: انطباعات^{۲۰} و تصورات.^{۲۱} انطباعات از نظر هیوم، عبارتند از ادراکاتی که مستقیماً به وسیله یکی از حواس ظاهری یا باطنی به هنگام مواجهه حسی ما با عالم خارج یا عالم درونمان عارض ذهنمان می‌شوند. به عبارت دیگر، انطباعات همان آثاری هستند که اشیای محسوس در حواس ظاهری و باطنی ما از خود به‌جای می‌گذارند. اما تصورات^{۲۲} عبارتند از ادراکاتی که ذهن آدمی پس از آنکه مواجهه حسی آن با عالم خارج یا عالم درون قطع می‌شود، به کمک قوه حافظه و/یا قوه خیال از انطباعاتی که در ذهن حاصل شده‌اند، به‌دست می‌آورد. به عبارت دیگر، تصورات حاصلی به‌یادآوردن انطباعات مرتسم در ذهن و/یا تخیل کردن انطباعات مذکور هستند. هیوم پس از ذکر این تقسیم‌بندی کلی در کتاب‌های رساله‌ای در باب طبیعت آدمی^{۲۳} و پژوهشی درباره فهم انسانی^{۲۴} خود انطباعات و خود تصورات را در یک تقسیم‌بندی ثانوی به دو قسم تقسیم می‌کند و می‌گوید که انطباعات بر دو دسته‌اند: انطباعات مستقیم و انطباعات بازتابی (غیرمستقیم). تصورات نیز بر دوگونه‌اند: تصورات مستقیم و تصورات بازتابی (غیرمستقیم). به عقیده هیوم، انطباعاتی که به هنگام مواجهه حسی ما با اشیای محسوس، بی‌واسطه بر ذهن ما عارض می‌شوند، انطباعاتی مستقیم‌اند؛ خواه مواجهه حسی ما با اشیای محسوس از طریق حواس ظاهری صورت گیرد یا اینکه به مدد حواس باطنی با محسوسات باطنی مواجه شویم. اما هنگامی که با به‌یاد آوردن یکی از انطباعات مستقیمی که در گذشته بر ذهنمان عارض شده و/یا با تخیل کردن یکی از انطباعاتی که مستقیماً و بی‌واسطه معروض آن واقع شده‌ایم احساس جدیدی به ما دست دهد، با انطباعاتی بازتابی یا غیرمستقیم روبرو هستیم. مثلاً اگر کسی با به‌یادآوردن نوعی احساس شادی که در لحظه A مستقیماً معروض آن واقع شده است، مجدداً معروض نوعی احساس شادی، ولو بسیار ضعیف‌تر و خفیف‌تر از احساس شادی که در لحظه A به وی دست داده، واقع شود، انطباعات حاصل از این احساس شادی دوم، به عقیده هیوم، نوعی انطباعات بازتابی است. اما، همچنانکه گفتیم، تصورات نیز، از نظر هیوم، یا مستقیم و بی‌واسطه‌اند، یا بازتابی و باواسطه. تصورات مستقیم، تصوراتی هستند که مستقیماً با به‌یادآوردن یک انطباعات مستقیم و/یا با تخیل کردن آن، در ذهن حاصل می‌شوند. این قسم از تصورات مشابهت بسیاری با انطباعات مستقیم دارند، و تفاوت آنها با انطباعات مستقیم، به عقیده هیوم، فقط در شدت و ضعف آنهاست؛ به این معنی که انطباعات مستقیم در مقایسه با تصورات مستقیم، ادراکات شدیدتر و قوی‌تر ذهن ما هستند و تصورات مستقیم در قیاس با انطباعات مستقیم، ادراکات ضعیف‌تر و خفیف‌تر ذهن ما هستند.

به عبارت دیگر، همچنانکه هیوم معتقد است، تصورات مستقیم «روگرفت‌ها»^{۲۵} و «نمودها»^{۲۶} انطباعات مستقیم‌اند و از همین‌رو «شبهه»^{۲۷} انطباعات مستقیم‌اند؛ گویی که، به تعبیر هیوم، نشاط و سرزندگی تصورات مستقیم از نشاط و سرزندگی انطباعات مستقیم کمتر است.^{۲۸} اما به عقیده هیوم، ذهن ما قادر است که از انطباعات بازتابی و غیرمستقیمی هم که

معروض آنها واقع می‌شود، تصوراتی کسب کند؛ تصوراتی که هیوم آنها را «تصورات بازتابی» می‌نامد. با توجه به مثالی که پیشتر دربارهٔ انطباعات بازتابی ذکر کردیم، هیوم معتقد است که ذهن ما می‌تواند از احساس شادایی که بر اثر به‌یاد آوردن احساس شادیمان در لحظهٔ A، ممکن است به ما دست دهد، تصور جدیدی کسب کند که با تصور شادایی که در لحظهٔ A احساس کرده‌ایم، متفاوت است؛ زیرا تصویری که از انطباع حاصل از احساس شادیمان در لحظهٔ A، در ذهنمان نقش بسته است، تصویری است که مستقیماً از آن انطباع ناشی شده است و در نتیجه مشابهت بسیاری با آن دارد، درحالی که تصویری که از انطباع بازتابی حاصل از به‌یاد آوردن شادیمان در لحظهٔ A، در ذهنمان نقش می‌بندد، مشابهت بسیار اندکی با انطباع مستقیم حاصل از شادیمان در لحظهٔ A دارد و بیش از هر چیزی به انطباع بازتابی حاصل از به‌یاد آوردن شادیمان در لحظهٔ A شبیه است. به عبارت دیگر، به همان اندازه که انطباعات بازتابی در مقایسه با انطباعات مستقیم از قوت و شدت کمتری برخوردارند، تصورات بازتابی نیز در قیاس با تصورات مستقیم از قوت و شدت کمتری برخوردارند.

تقسیم‌بندی دیگری که هیوم در باب انطباعات و تصورات به‌دست می‌دهد و در بحث خود از چگونگی حصول تصور «علیت» در ذهن آدمی آن را به‌کار می‌گیرد، تقسیم انطباعات به «انطباعات بسیط» و «انطباعات مرکب» و نیز تقسیم تصورات به «تصورات بسیط» و «تصورات مرکب» است. مقصود هیوم از انطباع بسیط، انطباعی است که فقط با عارض شدن یکی از اوصاف یا کیفیات یک شیء محسوس بر ذهنمان، در آن منطبق و منتقش می‌شود. مراد از انطباع مرکب نیز انطباعی است که با عارض شدن دو یا چند وصف یا کیفیت از اوصاف یا کیفیات یک شیء محسوس بر ذهنمان، در آن منطبق و منتقش می‌گردد. مثلاً، اگر با دیدن دیوار فقط رنگ آن در ذهنمان منطبق شود، انطباع بسیطی از رنگ دیوار در ذهنمان منتقش می‌گردد. اما، اگر با دیدن همان دیوار یا دیواری دیگر علاوه بر رنگ آن، اندازه و شکل دیوار نیز در ذهنمان منطبق گردد، انطباع مرکبی از دیوار مذکور در ذهنمان نقش می‌بندد. به عقیدهٔ هیوم، تصویری که از به‌یاد آوردن و/یا تخیل کردن یک انطباع بسیط در ذهنمان حاصل می‌شود، تصویری بسیط است؛ و تصویری که از به‌یاد آوردن یک انطباع مرکب یا ترکیب چند تصور بسیط در ذهنمان حاصل می‌شود، تصویری مرکب است. نکته‌ای که در اینجا ذکر آن مهم به نظر می‌رسد، این است که به عقیدهٔ هیوم، هر تصور بسیطی لزوماً مسبوق به یک انطباع بسیط است. به عبارت دیگر، محال است که در ذهن ما تصور بسیطی از چیزی حاصل شود ولی پیش از آن هیچ انطباع بسیطی از همان چیز به مدد حواس ظاهری یا حواس باطنی مان در ذهنمان منطبق و منتقش نگشته باشد. اما هر تصور مرکبی، از نظر هیوم، لزوماً مسبوق به یک انطباع مرکب نیست. مقصود هیوم این است که اگر مثلاً تصور مرکبی که از شیء X در ذهنمان حاصل شده، حاصل فعالیت قوهٔ حافظه و به‌یاد آوردن انطباع مرکبی باشد که از شیء X در ذهنمان منطبق و منتقش گشته است، تصور مرکب شیء X مسبوق به داشتن انطباع مرکبی از شیء X خواهد بود. اما اگر تصور مرکب شیء X حاصل

و مولود فعالیت قوه خیالمان باشد، تصور مذکور مسبوق به داشتن انطباع مرکبی از شیء X نخواهد بود. مثلاً اگر تصویری از «سگ شاخدار» در ذهنمان حاصل آمده باشد، برای حصول این تصور در ذهن لازم نیست که پیش از آن به مدد یکی از حواس ظاهری خود - حس بینایی - معروض انطباع مرکبی از سگ شاخدار واقع شده باشیم. درعین حال، گاهی هیوم به گونه‌ای سخن می‌گوید که از مفاد سخنش چنین برمی‌آید که اگر تصور بسیط حاصل کار قوه خیال باشد، حتماً لازم نیست که پیش از آن انطباع بسیطی عارض ذهنمان شده باشد؛ زیرا قوه خیال قادر به دو کار است: یکی ترکیب المفضل و دیگری تفصیل المربک.

حال اگر تصور بسیطی که مثلاً از شیء X در ذهنمان حاصل شده است حاصل کار دوم قوه خیال؛ یعنی حاصل عمل تفصیل المربک باشد، تصور بسیطی که از شیء X داریم در واقع از تصور مرکبی اخذ شده است که ذهن ما به مدد قوه خیال آن را به چند تصور بسیط مبدل ساخته است. پیداست که این تصور بسیط، از نظر هیوم، مسبوق به هیچ انطباع بسیطی نیست. البته باید توجه کرد که در مواردی هم که تصور بسیط حاصل در ذهن به مدد قوه حافظه در ذهن حاصل می‌شود، وجود دو شرط اساسی برای مسبوق بودن آن تصور بسیط به یک انطباع بسیط، ضروری است: یکی اینکه انطباع بسیطی - که آن تصور بسیط مسبوق بدان است، از یک سنخ باشد؛ مثلاً از سنخ رنگ باشد؛ و دیگر آنکه آن انطباع بسیط از یک نوع باشد؛ مثلاً از نوع رنگ سرخ باشد نه از نوع دو یا چند رنگ مختلف. درغیر این صورت، اساساً هیچ تصور بسیطی که یکسره حاصل فعالیت قوه حافظه باشد در ذهنمان حاصل نخواهد شد، بلکه همه تصورات بسیطمان حاصل کار قوه خیالمان از طریق تجزیه تصورات مرکب به تصورات بسیط خواهد بود؛ و این بدان معناست که هیچ انطباع بسیطی اعم از مستقیم یا بازتابی - خواه از طریق حواس ظاهری یا به وسیله حواس باطنی، از هیچ شیئی در ذهنمان منطبع و منتقش نگردد و همه انطباعاتی که در ذهنمان نقش می‌بندند یکسره از سنخ انطباعات مرکب باشند، درحالی که به عقیده هیوم، انطباعات بسیط بر انطباعات مرکب تقدم رتبی دارند و نخستین رویارویی ما با عالم خارج یا عالم درونمان از طریق انطباعات بسیط صورت می‌گیرد.

حال، باتوجه به آنچه درباره انطباعات و تصورات گفته شد، باید ببینیم که هیوم از منشاء پیدایش تصور «علیت» در ذهن آدمی چه تبیینی به دست داده است. به عقیده هیوم، از آنجا که جمیع ادراکات ما باید در تحلیل نهایی یا از سنخ انطباع باشند یا مسبوق به انطباع، تصور «علت» و تصور «معلول» و در نتیجه، تصور «علیت» یا «رابطه علی» نیز باید مسبوق به انطباع یا انطباعاتی باشند. اما هیوم معتقد است که هرچه درباره علت، معلول و رابطه علی تأمل کنیم، نمی‌توانیم تصورات و مفاهیم متناظر با امور مذکور را مسبوق به انطباع یا انطباعاتی بدانیم؛ زیرا هیچ‌یک از حواس ظاهری یا باطنی ما نمی‌توانند در اشیایی که محسوس آنها واقع می‌شوند، چیزی به نام علت یا معلول یا رابطه علی ادراک کنند. به اعتقاد هیوم، آنچه از طریق حواس ظاهری در ذهن ما منطبع می‌گردد، از سنخ مبصرات، مسموعات، مذوقات، مشمومات و

ملموسات است. علاوه بر این، آنچه از طریق حواس باطنی در ذهن ما منطبق می‌گردد، از سنخ احساسات، انفعالات و عواطف انسانی است. اما با تأمل دربارهٔ علت، معلول و رابطهٔ علیّی (علّیت) می‌توان دریافت که امور مذکور نه از سنخ مُبَصَّرات، مسموعات، مذوقات، مشمومات و ملموساتند تا اینکه محسوس حواس ظاهری ما واقع شوند و نه از سنخ احساسات، انفعالات و عواطف نفسانی‌اند تا اینکه محسوس حواس باطنی واقع شوند. بنابراین، تصوّراتی که از علت، معلول و رابطهٔ علیّی در ذهن داریم، مسبوق به هیچ انطباعی — اعم از انطباعات بسیط یا مرکب، و مستقیم یا بازتابی — نیستند. حال که چنین است، پرسش هیوم این است که بدین ترتیب تصورات علت، معلول و رابطهٔ علیّی از کجا به اذهان ما آدمیان راه یافته‌اند، به‌طوری که همهٔ ما دارای تصوّراتی از امور یادشده هستیم و پیوسته در سخنان خود الفاظی متناظر با آنها به کار می‌بریم؟ شاید کسی بگوید که تصورات مذکور، ساخته و پرداختهٔ قوهٔ خیالند و به مدد عمل ترکیب المُفَصَّل، که یکی از اعمال قوهٔ خیال است، در ذهن حاصل شده‌اند. این بدان معنی است که ذهن ما پس از مشاهدهٔ مکرر اینکه، مثلاً شیء B پس از شیء A می‌آید و/یا حادثهٔ Y پس از حادثهٔ X رخ می‌دهد، به کمک قوه خیال از مشابَهت میان مشاهدات مکرر خود نتیجه بگیرد که قوه یا استعدادی نهانی در شیء A یا حادثهٔ X هست که موجب می‌شود که شیء B مکرراً پس از شیء A بیاید و حادثهٔ Y مکرراً پس از حادثهٔ X رخ دهد، و به تدریج به این اندیشه منتقل شویم که شیء A و حادثهٔ X به کمک قوه یا استعداد نهانی‌ای که از آن سخن گفتیم، به ترتیب، شیء B و حادثهٔ Y را به وجود می‌آورند. سپس ممکن است که از این امر نتیجه بگیریم که شیء A علت شیء B و شیء B معلول شیء A، و رابطهٔ میان این دو شیء رابطه‌ای علیّی و ضروری است؛ و همچنین، حادثهٔ X علت حادثهٔ Y و حادثهٔ Y معلول حادثهٔ X، و رابطهٔ میان این دو حادثه رابطه‌ای ضروری است که آن را رابطهٔ علیّی می‌نامیم. بدین ترتیب تصور علت، تصور معلول و تصور رابطهٔ علیّی ناشی از ادراک مشابَهت‌هایی است که میان حوادث متوالی و متعاقبی که مکرراً آنها را مشاهده کرده‌ایم، وجود دارند؛ و ذهن ما به کمک قوهٔ خیال با ترکیب تصورات مشابَهی که از آن حوادث متوالی و متعاقب به دست آورده است، به تصور مرکبی از علّیت دست یافته و سپس به کمک عمل تفصیل‌المرکّب آن تصور مرکب را به تصورات بسیطی به نام‌های «علت»، «معلول» و «رابطهٔ علیّی» مبدل ساخته است. اما به عقیدهٔ هیوم، تبیینی که دربارهٔ چگونگی حصول تصورات علت، معلول و رابطهٔ علیّی به دست داده شد، تبیینی ناموفق است. زیرا، اولاً تصور مشابَهتی که در تبیین مذکور از آن سخن به میان آمده است، مسبوق به هیچ انطباع حسی نیست و در تحلیل نهایی نمی‌توان آن را ناشی از یک انطباع حسی — بسیط یا مرکب — دانست. به عبارت دیگر، در تحلیل نهایی نمی‌توان گفت که متناظر با تصور مشابَهت انطباع حسی بسیط یا مرکبی وجود دارد که از سنخ مبصرات، مسموعات، مذوقات، مشمومات و ملموسات ماست یا از سنخ اعراض نفسانی ما؛ یعنی از سنخ احساسات، انفعالات و عواطف نفسانی ما. علاوه بر این، هیوم معتقد است که اگر رابطهٔ علیّی رابطه‌ای ضروری باشد، مشروط

ساختن آن به مشاهده مکرر دو حادثه متوالی و متعاقب امری بی معناست؛ چراکه اگر رابطه مذکور رابطه‌ای ضروری باشد، با مشاهده اینکه مثلاً حادثه y «فقط یک بار» پس از حادثه x رخ می‌دهد، باید نتیجه بگیریم که حادثه x علت حادثه y است و رابطه میان این دو حادثه رابطه‌ای علی و «ضروری» است؛ درحالی که به عقیده هیوم، فقط و فقط یک بار مشاهده کردن دو حادثه متوالی و متعاقب هیچ تصویری از علّیت به دست نمی‌دهد. بنابراین، درجایی که فقط و فقط یک بار مشاهده کردن دو حادثه متوالی و متعاقب تصویری از رابطه‌ای ضروری به نام رابطه علی در ذهنمان پدید نمی‌آورد، محال است که n بار مشاهده آنها هم «منطقاً» بتواند تصویری از چنان رابطه‌ای در ذهنمان پدید آورد؛ ولو اینکه، بنا به فرض، n بار مشاهده آنها مشاهداتی بسیار متشابه باشند. اگر بخواهیم عقیده هیوم درباره نفی حصول تصور رابطه علی از طریق مشاهده مکرر حوادث متوالی و متعاقب را به زبان ریاضی بیان کنیم، می‌توانیم به ازای هر بار مشاهده دو حادثه متوالی و متعاقب، مثلاً از حرف «P»^{۲۹} استفاده کنیم و به ازای کل مشاهدات مکرر آن دو حادثه متوالی و متعاقب، مثلاً از حرف «W»^{۳۰} استفاده کنیم و سپس بگوییم که اگر مشاهده مکرر آن دو حادثه متوالی و متعاقب تصویری از رابطه «ضروری» علی در ذهنمان پدید آورد، حاصل امر به صورت مجموعه زیر خواهد بود:

$$\{W = P_1, P_2, P_3, P_4, \dots \text{ and } P_{n+1}\}$$

اما هیوم معتقد است که مشاهده مکرر دو حادثه متوالی و متعاقب در ایجاد تصویری از رابطه علی «ضروری» در ذهن، هیچ فرقی با فقط و فقط یک بار مشاهده کردن آن دو حادثه متوالی و متعاقب از حیث مذکور ندارد. به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که حاصل مشاهده مکرر دو حادثه متوالی و متعاقب چنین خواهد بود:

$$\{W = P_1, P_2, P_3, P_4, \dots \text{ and } P_n\}$$

بنابراین، از آنجا که تصور «مشابهت» قابل تحلیل تجربی نیست، نمی‌تواند منشأ تصورات سه‌گانه علت، معلول و رابطه علی باشد.

ثانیاً توالی و تعاقب حوادث و به تعبیر هیوم، «مجاورت زمانی و مکانی»، اگرچه واقعیتی از واقعیت‌های عالم خارج است،^{۳۱} ممکن نیست که تصویری از رابطه ضروری علی در ذهنمان پدید آورد. به عقیده هیوم، آنچه مجاورت زمانی و مکانی^{۳۲} دو حادثه به ذهن ما القا می‌کند این است که مثلاً حادثه B پس از حادثه A رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، «تا» حادثه A در ابتدا و قبل از حادثه B رخ ندهد، محال است که حادثه B پس از حادثه A رخ دهد. اما از لفظ «تا» در مثال مذکور فقط تقدم زمانی حادثه A بر حادثه B و تأخر زمانی حادثه B از حادثه A استنباط می‌شود و نه هیچ‌گونه رابطه «ضروری» علی میان دو حادثه A و B .

در اینجا ممکن است کسی بگوید که مجاورت زمانی و مکانی دو شیء یا دو حادثه همواره فقط تقدم زمانی یکی از آن دو شیء یا دو حادثه بر دیگری و تأخر زمانی شیء یا حادثه دوم از اولی را به ذهن القا نمی‌کند، بلکه ممکن است که حاکی از مجاورت مکانی آن دو شیء یا دو

حادثه نیز باشد و تصور مجاورت مکانی دو شیء یا دو حادثه است که تصویری از رابطه علی را به ذهن القا می‌کند. اما هیوم معتقد است که مجاورت مکانی دو شیء یا دو حادثه همواره لازمه نسبت علی میان آن دو نیست؛ زیرا ممکن است که شیئی وجود داشته باشد و درعین حال در هیچ مکانی واقع نشده باشد. مثلاً «یک اندیشه اخلاقی را نمی‌توان در سمت راست یا سمت چپ یک انفعال قرار داد؛ همچنین بو یا صوت نمی‌تواند مدور یا مربع باشد. این اشیا و ادراکات نه فقط مکان خاصی لازم ندارند، بلکه با اطلاق مکان بر آنها ناسازگارند، و حتی قوه خیال هم نمی‌تواند مکانی برای آنها فراهم سازد».^{۳۳} بدین ترتیب، ما مسلماً چنین می‌اندیشیم که مثلاً انفعالات مستلزم رابطه علی‌اند؛ ولی نمی‌توان گفت که انفعالات با اشیا یا دیگر مجاورت مکانی دارند.^{۳۴} از همین‌رو، به عقیده هیوم، تصور رابطه علی از تصور مجاورت مکانی دو شیء یا دو حادثه ناشی نمی‌شود.

علاوه براین، ممکن است کسی بگوید که تصور رابطه علی از طریق تصور «تقارن» و «همزمانی» دو شیء یا دو حادثه متقارن و همزمان، در ذهن حاصل می‌شود و تصور ضرورت رابطه علی نیز از همین طریق در ذهن پدید می‌آید. اما به اعتقاد هیوم، همان سخنی که درباره تقدم و تأخر زمانی دو شیء یا دو حادثه گفته شد، درباره همزمانی و تقارن آنها نیز صادق است. زیرا مشاهده مکرر اینکه دو شیء یا دو حادثه به‌طور همزمان در معرض حواس ما واقع می‌شوند، صرفاً حاکی از این است که مثلاً دو شیء یا دو حادثه A و B همزمان و متقارن با هم در معرض حواس ما واقع می‌شوند، و صرف تقارن و همزمانی آن دو نمی‌تواند هیچ تصویری از رابطه «ضروری» علی در ذهنمان پدید آورد؛ و چه بسا که به اعتقاد هیوم، همزمانی و تقارن دو شیء یا دو حادثه A و B صرفاً حاصل تصادف و اتفاق باشد.

همچنین ممکن است کسی بگوید که ما با درون‌نگری درمی‌یابیم که تصور «علت» از نفس ما به عنوان علت احساسات، انفعالات و عواطف نفسانی ما، و تصور «معلول» از احساسات، انفعالات و عواطف نفسانی ما به عنوان معلول‌های نفسان ناشی می‌شوند؛ و از آنجا که نفس خودمان را علت ضروری اعراض نفسانی‌مان و اعراض نفسانی‌مان را معلول ضروری نفسان می‌یابیم، تصور «ضرورت رابطه علی» نیز از طریق درون‌نگری به دست می‌آید. اما هیوم معتقد است که هرگاه به خودمان مراجعه می‌کنیم، صرفاً با اعراضی نفسانی مواجه می‌شویم و هرگز با جوهری نفسانی که عاری از اعراض نفسانی باشد، مواجه نمی‌توانیم شد. از همین‌رو، هیوم منکر جوهر نفسانی شده است و معتقد است که صرف اینکه اعراض نفسانی خود را از لحاظ زمانی متوالی و متعاقب می‌یابیم و بعضی از آنها را مقدم بر برخی دیگر و برخی دیگر از آنها را مؤخر از بعضی دیگر می‌دانیم، «منطقاً» نمی‌تواند تصویری از علت، معلول، رابطه علی و ضرورت علی در ذهنمان پدید آورد.

بدین ترتیب، به عقیده هیوم، ذهن ما به هیچ‌گونه «گذر منطقی»^{۳۵} و معرفت‌شناختی از مشاهده مکرر دو شیء یا دو حادثه متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن به رابطه‌ای ضروری و

علی میان آنها قادر نیست. بنابراین، ریشه اعتقاد به تصور رابطه علی را، که بنابه فرض رابطه‌ای ضروری است، باید در ساختار ذهنی خودمان و به تعبیر دقیق‌تر در گرایش‌های درونی خودمان بجویم. به عقیده هیوم، خاستگاه تصور رابطه علی در ذهن ما نوعی عادت یا گرایش درونی به تعمیم‌دادن حاصل مشاهدات مکررمان به حوادثی است که هنوز وقوع آنها را مشاهده و تجربه نکرده‌ایم؛ ولی چون موارد مشاهده نشده و تجربه نشده را شبیه موارد مشاهده شده و تجربه شده می‌انگاریم، عادتاً حکم موارد مشاهده شده و تجربه شده را به موارد مشاهده نشده و تجربه نشده تعمیم و تسری می‌دهیم. به عبارت دیگر، حصول تصور رابطه علی در ذهن ما ناشی از نوعی «گذر روان‌شناختی»^{۳۶} از گذشته به آینده است که معمولاً به صورت این قضیه در ذهن ما نقش بسته است که «آینده به گذشته می‌ماند».^{۳۷} اما به اعتقاد هیوم، اعتبار منطقی این قضیه را با هیچ‌گونه تجربه حسی‌ای نمی‌توان تأیید کرد؛ چراکه هیچ انطباعی از آینده نمی‌توانیم داشت تا اینکه تصویری مبتنی بر آن انطباع از آینده در ذهنمان حاصل شود. بنابراین، قضیه «آینده به گذشته می‌ماند» حاکی از امری محتمل و امکانی است و نه حاکی از امری ضروری و قطعی، زیرا به عقیده هیوم، قضیه مذکور قضیه‌ای پیشینی - و به تعبیر کانت «تحلیلی» - نیست که محمول آن در موضوعش مندرج باشد. به عبارت روشن‌تر، از تحلیل ذهنی مفهوم «آینده» هرگز مفهوم «مانستن آینده به گذشته» به دست نمی‌آید؛ و در نتیجه حمل مفهوم «مانستن به گذشته» بر «آینده»، به عنوان موضوع قضیه، حمله ضروری و پیشینی نیست. از سوی دیگر، به نظر هیوم، اثبات صدق قضیه یادشده با تجربه حسی هم امکان‌پذیر نیست. همچنین، از آنجا که این قضیه قضیه‌ای پیشینی و ضروری نیست، صدق آن را، به عقیده هیوم، با شهود باطنی یا استدلال عقلی برهانی هم نمی‌توان معلوم ساخت. بدین ترتیب، هیوم معتقد است که تصور رابطه علی به عنوان رابطه‌ای ضروری و اساساً تصور ارتباط علی و معلولی و نیز تصور «نیروی» علت (نیروی که در علت هست و معلول را به سوی خود می‌کشد) را باید از قاموس فلسفه بیرون راند و آنها را یکسره در قلمرو روان‌شناسی جای داد.

حال که با رأی هیوم درباره چگونگی حصول تصورات علت، معلول و رابطه علی در ذهن آدمی آشنا شدیم، به پرسش دومی که در ابتدای بحثمان درباره هیوم مطرح کردیم، باز می‌گردیم تا ببینیم که هیوم از اعتبار این قضیه که «هر حادثه‌ای علتی دارد» چه تبیینی به دست داده است. به عبارت دیگر، پرسش این است که یقین ما به قضیه «هر حادثه‌ای علتی دارد» از چه راهی به دست آمده است؟ آیا صدق قضیه مذکور را با شهود باطنی دریافته‌ایم یا اینکه آن را به مدد برهان عقلی دریافته‌ایم و یا اینکه تجربه حسی آن را اثبات کرده است؟ هیوم برای پاسخ دادن به پرسش‌های مذکور ابتدائاً به تقسیم‌بندی قضایا می‌پردازد و آنها را به دو قسم تقسیم می‌کند: یکی قضایایی که به «نسبت‌های میان تصورات»^{۳۸} ناظرند، و دیگر قضایایی که «نسبت‌های میان امور واقع»^{۳۹} را بازگو می‌کنند. مقصود هیوم از قضایای ناظر به نسب تصورات، قضایایی‌اند که برای تصدیق آنها هیچ نیازی به تجربه و رجوع مستقیم^{۴۰} یا غیرمستقیم^{۴۱} به عالم خارج نداریم، بلکه با صرف

تصور موضوع و محمول و نسبت میان آن دو می‌توان آنها را تصدیق کرد. البته ممکن است که تصدیق این دسته از قضایا از راه ادراک مستقیم و بی‌واسطه صورت گیرد یا اینکه آنها را به مدد برهان عقلی تصدیق کنیم؛ ولی در هر دو صورت، برای تصدیق آنها نیازی به این نیست که به عالم خارج رجوع کنیم و صدق آنها را تجربه کنیم.

مثلاً اگر کسی بگوید که «هر شوهری مرد است»، برای تصدیق گفته‌ی وی لازم نیست که به عالم خارج رجوع کنیم تا ببینیم که آیا مصادیق مفهوم «مرد» با مصادیق مفهوم «شوهر» اتحاد وجودی دارند یا نه، بلکه کافی است که بدانیم که فارسی‌زبانان، اولاً از واژه «شوهر» چه معنایی را اراده می‌کنند و ثانیاً چه معنایی را از آن می‌فهمند. حال اگر بدانیم که مراد و مفهوم فارسی‌زبانان از واژه «شوهر» عبارت از «انسان مذکر بالغ ازدواج کرده» است، مستقیماً و بی‌واسطه درمی‌یابیم که مفهوم «مرد» در مفهوم «شوهر» مندرج است؛ چراکه آنچه فارسی‌زبانان از واژه «مرد» اراده می‌کنند و می‌فهمند، عبارت است از: «انسان مذکر بالغ»؛ و چنین مفهومی در دل مفهوم «شوهر» نهفته است. همچنین اگر کسی، مثلاً بگوید که «هر مثلث قائم‌الزاویه‌ای دارای وتر است»^{۴۲}، برای تصدیق گفته‌ی وی نه فقط نیازی به این نیست که به عالم خارج رجوع کنیم و صدق آن را تجربه کنیم، بلکه اساساً برای اثبات صدق این قضیه نمی‌توان و نباید^{۴۳} به عالم خارج رجوع کرد و آن را با تجربه‌ی حسی تأیید یا انکار کرد؛ زیرا اشکال هندسی و احکام آنها دارای واقعیتی در عالم خارج از ذهن نیستند تا با رجوع به عالم خارج و به مدد تجربه‌ی حسی بتوان صدق احکام آنها را اثبات — یا نفی — کرد. به عقیده‌ی هیوم، صدق قضیه‌ی یادشده را، بدون رجوع به عالم خارج، می‌توان با شهود باطنی دریافت.

علاوه بر این، اگر کسی ادعا کند که «مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ است»^{۴۴} یا بگوید که «مساحت دایره برابر است با مجذور شعاع ضرب در عدد π »، برای اثبات صدق این دو قضیه — یا برای نشان دادن کذب آن دو، البته اگر چنین کاری ممکن باشد — نمی‌توان و نباید به عالم خارج رجوع کرد و آنها را با تجربه‌ی حسی اثبات یا نفی کرد. به عقیده‌ی هیوم، برای اثبات این دو قضیه باید از برهان عقلی مدد گرفت. البته باید توجه کرد که در طی فرایند اقامه‌ی برهان بر این دو قضیه، صدق هریک از مقدمات براهین این قضایا را از طریق شهود باطنی درمی‌یابیم، هرچند که نتیجه‌ی براهین آنها پیشاپیش از طریق شهود باطنی بر ما معلوم نیست. به نظر هیوم، قضایایی از قبیل «هر شوهری مرد است» و «هر مثلث قائم‌الزاویه‌ای دارای وتر است»، قضایایی پیشینی و در نتیجه ضروری‌اند. این بدان معناست که انکار مفاد چنین قضایایی مستلزم تناقض‌گویی است. زیرا اگر کسی نپذیرد که «هر شوهری مرد است»^{۴۵} و/یا «هر مثلث قائم‌الزاویه‌ای دارای وتر است» چنین شخصی یا معنی واژه‌های «وتر» و «مرد» را نمی‌داند یا اینکه معنی واژه‌های «شوهر» و «مثلث قائم‌الزاویه» را در نمی‌یابد و یا اینکه نه معنی واژه‌های «وتر» و «مرد» و نه معنی واژه‌های «شوهر» و «مثلث قائم‌الزاویه» را می‌داند. در غیر این صورت، اگر معانی واژه‌های مذکور را به درستی دریابد و در عین حال مفاد قضایای یادشده را انکار کند، دچار تناقض‌گویی شده است. البته، باید

توجه کرد که به عقیده هیوم، انکار مفاد قضایایی از قبیل «مجموعه زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است» و «مسااحت دایره برابر است با مجذور شعاع ضرب در عدد π » نیز، اگرچه ممکن است که در بادی نظر مستلزم تناقض‌گویی نباشد، در تحلیل نهایی و پس از اثبات یقینی بودن مقدمات براهین آنها مستلزم تناقض‌گویی خواهد بود.

حال، به قسم دوم از قضایای مورد نظر هیوم می‌پردازیم. مقصود هیوم از قضایایی که نسبت‌ها و روابط میان امور واقع را بازگو می‌کنند، قضایایی‌اند که برای تصدیق آنها ناگزیر باید به عالم خارج از ذهن رجوع کنیم و ببینیم که آیا مصادیق محمول آنها با مصادیق موضوعشان اتحاد وجودی دارند یا نه. هیوم این دسته از قضایا را «قضایای تجربی»^{۴۶} یا «قضایای ناظر به واقع»^{۴۷} نامیده است. به عقیده وی، محال است که از تحلیل ذهنی موضوع این قضایا بتوان به مفهوم آنها دست یافت و ناگزیر یگانه‌دوری که می‌تواند در باب صدق یا کذب آنها به دوری پردازد، تجربه است. مثلاً اگر کسی بگوید که «هر شوهری بیچاره است»، از تفصیل و تحلیل مفهوم «شوهر»، مفهوم «بیچارگی» برنمی‌آید. بنابراین، برای تصدیق این قضیه ولو اینکه واقعاً هم صادق و مطابق با واقع باشد - ناگزیر باید به عالم خارج رجوع کنیم و ببینیم که آیا موضوع و محمول این قضیه در خارج از ذهن با یکدیگر تصادق دارند و در مصداق واحدی متحدند یا نه. البته، هیوم بیان دیگری هم درباره راه‌های تصدیق قضایای تجربی و ناظر به واقع دارد و معتقد است که چنین قضایایی را از سه راه می‌توان تصدیق کرد: نخست، از راه حصول انطباق در ذهن، دوم از راه به یاد آوردن مفاد یک قضیه ناظر به واقع و تجربی به مدد قوه حافظه؛ و سوم از طریق عادت^{۴۸} یا رسم.^{۴۹} به عقیده هیوم، اگر بگوییم که «دمای این اتاق ۳۵ سانتی‌گراد است» برای تصدیق این قضیه از یک دماسنج استفاده می‌کنیم و با مشاهده درجه حرارت ۳۵ سانتی‌گراد در دماسنج، انطباقی از مفاد این قضیه در ذهنمان حاصل می‌شود. اما اگر بگوییم که «دیروز دوستم بر اثر تصادف با یک اتومبیل کشته شد»، برای تصدیق مفاد این قضیه به تصوراتی که از مفاد این قضیه داریم، رجوع می‌کنیم و آنها را به یاد می‌آوریم؛ تصوراتی که مسبوق به انطباعاتی متناظر با خودشان هستند. گاهی هم ممکن است بگوییم که «فردا خورشید از سمت مشرق طلوع خواهد کرد». برای تصدیق این قضیه نه می‌توان انطباقی از آن کسب کرد و نه می‌توان تصوری از مفاد آن به مدد قوه حافظه به دست آورد؛ چراکه به عقیده هیوم، از آینده نه می‌توان انطباقی داشت و نه می‌توان از آینده تصوراتی در حافظه داشت که مسبوق به انطباعاتی متناظر با خودشان باشند. بنابراین، برای تصدیق مفاد قضیه مذکور فقط و فقط از عادت یا رسم می‌توانیم کمک بگیریم. مقصود هیوم این است که از آنجا که اذهان ما، بنا به عادت و رسم، صدق قضیه «سیر طبیعت یکنواخت است» را - بی‌آنکه مفاد این قضیه را با شهود باطنی یا برهان عقلی یا با تجربه حسی دریافته باشند - پذیرفته‌اند، عادتاً آینده را شبیه گذشته می‌انگارند و حکم می‌کنند که «فردا خورشید از سمت مشرق طلوع خواهد کرد». به عقیده هیوم، یقین ما به صدق چنین قضیه‌ای صرفاً نوعی یقین روان‌شناختی و فردی - و به تعبیر مرحوم صدر، نوعی «یقین ذاتی»^{۵۰} - است

که حاصل عادت ذهنی ما به شبیه انگاشتن آینده به گذشته است، و نه نوعی یقین منطقی و معرفت‌شناختی — یا به تعبیر مرحوم صدر، نوعی «یقین موضوعی».^{۵۱} حال، پرسش هیوم این است که آیا قضیه «هر حادثه‌ای علتی دارد» از جمله قضایای ناظر به نسبت‌های میان تصورات و به تعبیری از قضایای پیشینی ضروری به شمار می‌آید یا اینکه در عداد قضایای ناظر به واقع و تجربی قرار می‌گیرد؟ پاسخ هیوم، باتوجه به بحث وی دربارهٔ چگونگی حصول تصورات علت، معلول و رابطهٔ علی در ذهن آدمی، این است که از آنجا که تصورات ما از علت، معلول و رابطهٔ علی مسبوق به هیچ انطباع بسیط یا مرکبی — اعم از مستقیم یا بازتابی — از علت، معلول و رابطهٔ علی نیستند و مصادیق این سه تصور نیز محسوس هیچ یک از حواس ظاهری یا باطنی ما واقع نشده‌اند، نمی‌توان گفت که قضیه «هر حادثه‌ای علتی دارد» قضیه‌ای ناظر به واقع و تجربی است. اما قضیه یادشده را به اعتقاد هیوم، در زمرهٔ قضایای پیشینی ضروری نیز نمی‌توان دانست؛ زیرا صدق قضیهٔ مذکور ملاًلاً به تصور ما از مجاورت زمانی علت و معلول بازمی‌گردد و مجاورت زمانی یکی از نسبت‌های میان امور واقع است.^{۵۲} و نه یکی از نسبت‌های میان تصورات. به عبارت دقیق‌تر، مفاد قضیه «هر حادثه‌ای علتی دارد» این است که هر معلولی بعد از علت خود یا همزمان با آن می‌آید. البته باید توجه کرد که مقصود هیوم از واژه‌های «علت» و «معلول» در این قبیل از قضایا، معانی عرفی آنهاست و نه معانی فلسفی و مابعدالطبیعی آنها. یعنی «علت» چیزی است که فهم عرفی از آن به چیزی تعبیر می‌کند که «در ابتدا می‌آید» و «معلول» هم چیزی است که از لحاظ زمانی «پس از علت می‌آید» یا اینکه «همزمان با علت می‌آید». در اینجا باید توجه کرد که هیوم با توجه به معنایی که فهم عرفی از قضیه «هر حادثه‌ای علتی دارد» اراده می‌کند و می‌فهمد، منکر تجربی بودن و ناظر به واقع بودن این قضیه نیست. آنچه مورد انکار هیوم است، معنی فلسفی قضیه مذکور و به تعبیر دقیق‌تر معنی مابعدالطبیعی آن است. یعنی اگر مفاد قضیه یادشده این باشد که «هر معلولی ضرورتاً به وسیلهٔ علتش به وجود می‌آید»، هیوم آن را نمی‌پذیرد. به عقیدهٔ هیوم، نه از تفصیل و تحلیل مفهوم^{۵۳} «معلول» می‌توان به مفهوم «به‌وجود آمدن از علت» دست یافت و نه با تحلیل و تفصیل مفهوم «علت» می‌توان مفهوم «به‌وجود آوردن معلول» را به دست آورد. بنابراین، قضیه «هر معلولی ضرورتاً به وسیلهٔ علتش به‌وجود می‌آید» قضیه‌ای پیشینی و ضروری نیست و انکار آن هم مستلزم تناقض‌گویی نیست.

از سویی دیگر، هرچه به عالم خارج رجوع کنیم، نمی‌توانیم از طریق یکی از حواس ظاهری یا باطنی خود انطباعی از «ایجاد معلول به وسیلهٔ علت» کسب کنیم و در میان تصورات ما نیز هیچ تصویری وجود ندارد که مسبوق به چنین انطباعی باشد. بنابراین، قضیه یادشده، قضیه‌ای ناظر به واقع و تجربی که مسبوق به انطباع یا انطباعاتی حسی باشد، نیست. پس یگانه راهی که برای توجیه یقین ما به صدق این قضیه باقی می‌ماند، این است که بگوییم که یقین ما به این قضیه حاصل عادت ذهنی و گرایش درونی ما به شبیه‌انگاشتن آینده به گذشته است. این بدان معناست که ما آدمیان پس از مشاهدهٔ مکرر اینکه اشیا و حوادثی مکرراً پس از اشیا و حوادث

دیگری یا همزمان با آنها آمده‌اند و رخ داده‌اند، بر طبق عادت و رسم نتیجه می‌گیریم که از آنجا که «سیر طبیعت یکنواخت است»، اشیا و حوادث دیگری هم که در آینده خواهند آمد و رخ خواهند داد، به حکم مشابهت آینده با گذشته، پس از اشیا و حوادث مشابه خود یا همزمان با آنها خواهند آمد و رخ خواهند داد. به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که ما بر طبق نوعی عادت و رسم ذهنی و گرایش درونی حکم می‌کنیم که از آنجا که معلول‌ها و علت‌های آتی شبیه معلول‌ها و علت‌های سابقند، در آینده هم معلول‌های مشابه پس از علت‌های مشابه یا همزمان با آنها خواهند آمد. بنابراین، یقین ما به این قضیه که «هر معلولی ضرورتاً به وسیله علتش به وجود می‌آید» یقینی روان‌شناختی و شخصی است که مولود عادت ذهنی ما و گرایش درونی ما به شبیه‌انگاشتن آینده به گذشته است، و نه یقینی منطقی و معرفت‌شناختی. نتیجه اینکه، قضیه مذکور قضیه‌ای امکانی و محتمل‌الصدق و الکذب است و درباره آن از مطابقت با واقع و صدق ضروری و دائم نمی‌توان سخن گفت؛ و آخرین سخن اینکه، به عقیده هیوم، تصدیق مفاد قضیه یادشده نه از راه تجربه حسی امکان‌پذیر است و نه از راه شهود باطنی یا برهان عقلی؛ و در نتیجه، باید آن را از قاموس قضایای فلسفی بیرون راند و در عداد قضایای روان‌شناختی به شمار آورد.

III. نقد و بررسی آرای هیوم در باب علّیت

حال، با توجه به مبانی تجربه‌گروانه خود هیوم، به نقد و بررسی آرای وی در باب علّیت می‌پردازیم تا ببینیم که آیا نظر وی در باب علّیت منطقاً قابل دفاع است یا نه؟ به گمان نگارنده، شاید بتوان آرای هیوم در باب علّیت را از چهار زاویه مورد نقد و بررسی قرار داد، که شرح آنها را در آنچه در پی می‌آید، ملاحظه خواهیم کرد.

۱. به نظر می‌رسد که همچنان که برخی از منتقدان هیوم گفته‌اند،^{۵۴} نخستین انتقادی که بر نظریه هیوم در باب علّیت وارد است، این است که هیوم بر مدعای خود دایر بر اینکه یگانه خاستگاه معلومات ما — اعم از معلومات تصویری یا معلومات تصدیقی ناظر به امور واقع — انطباعات یا تصورات مسبوق به انطباعاتند، برهان اقامه نکرده است و آن را به عنوان یک «اصل متعارف»^{۵۵} در معرفت‌شناسی تجربه‌گروانه خویش بدیهی و بین فرض کرده است. اما به نظر می‌رسد که حصر همه معلومات آدمیان به انطباعات یا تصورات مسبوق به انطباعات، امری بدیهی نیست و باید آن را به مدد برهانی عقلی، که خدشه‌ناپذیر باشد، اثبات کرد. البته این بدان معنی نیست که خلاف مدعای هیوم با برهان عقلی خدشه‌ناپذیر اثبات شده است، بلکه باید توجه کرد که خلاف مدعای هیوم نیز امری بدیهی و بین نیست و باید آن را به مدد برهان عقلی خدشه‌ناپذیر اثبات کرد. مثلاً اگر کسی ادعا کند که همه معلومات ما آدمیان فقط و فقط ناشی از شهود باطنی است یا اینکه فقط و فقط از استدلال عقلی سرچشمه می‌گیرد یا اینکه هم در شهود باطنی و هم در استدلال عقلی ریشه دارد یا اینکه از شهود باطنی و تجربه حسی برمی‌خیزد یا اینکه از استدلال عقلی و تجربه حسی ناشی می‌شود یا اینکه هم به تجربه حسی، هم به شهود

باطنی و هم به استدلال عقلی بازمی‌گردد یا اینکه فقط و فقط از خاستگاهی غیر انسانی ناشی می‌شود یا اینکه هم ناشی از خاستگاهی غیر انسانی و هم ناشی از تجربه حسی است یا اینکه هم در خاستگاهی غیر انسانی و هم در شهود باطنی ریشه دارد یا اینکه هم به خاستگاهی غیر انسانی و هم به استدلال عقلی بازمی‌گردد یا اینکه هم از خاستگاهی غیر انسانی، هم از تجربه حسی و هم از استدلال عقلی ناشی می‌شود یا اینکه هم از خاستگاهی غیر انسانی، هم از شهود باطنی و هم از استدلال عقلی سرچشمه می‌گیرد یا اینکه هم از خاستگاهی غیر انسانی، هم از تجربه حسی، هم از شهود باطنی و هم از استدلال عقلی نشأت می‌گیرد، چنین شخصی باید در صورت قائل شدن به هریک از این فرض‌های چهارده‌گانه، آن را با برهان عقلی خدشه‌ناپذیر اثبات کند و منطقاً مجاز نیست که هیچ‌یک از فرض‌های مذکور را بدون اقامه برهان عقلی خدشه‌ناپذیر به عنوان یک «اصل متعارف»، بدیهی و بین بداند.

۲. انتقاد دیگری که به نظر می‌رسد بر هیوم وارد باشد، این است که هیوم اصل وجود حواس ظاهری و باطنی و نیز اصل وجود قوه حافظه و قوه خیال را به عنوان قوای اصلی ذهن، مسلم انگاشته است، درحالی که براساس مبانی تجربه‌گروانه وی، باید گفت که هیچ انطباع یا انطباعاتی از حواس ظاهری و باطنی و نیز از قوای حافظه و خیال نداریم و به عبارت دقیق‌تر، امور مذکور از طریق هیچ یک از حواس ظاهری و/یا باطنی مان محسوس ما واقع نشده‌اند. علاوه بر این، هیچ تصور یا تصویری هم از امور یادشده در ذهنمان نداریم که مسبوق به انطباع یا انطباعاتی حسی از امور مذکور باشند. بنابراین، براساس مبانی معرفت‌شناختی خود هیوم باید اصل وجود امور مذکور را به دلیل محسوس نبودن آنها انکار کنیم، درحالی که با انکار امور یادشده بنیاد اصلی ساختمان فلسفه هیوم؛ یعنی ناشی شدن کل معلومات تصویری و معلومات تصدیقی ناظر به واقع آدمیان از صرف انطباعات حسی یا تصورات مسبوق به انطباعات حسی، فرو می‌ریزد و اساساً هیچ‌گونه معرفتی به هیچ چیزی^{۵۶} نمی‌توانیم داشته باشیم؛ چراکه در این صورت، هیچ‌گونه انطباعی از هیچ چیزی نداریم و نیز هیچ‌گونه تصویری مسبوق به یک انطباع حسی از هیچ چیزی نداریم تا بتوانیم بگوییم که آن چیز را می‌شناسیم. بنابراین، لازمه منطقی پذیرفتن سنگ بنای معرفت‌شناسی هیوم؛ یعنی ابتدای معرفت انسانی بر صرف انطباعات حسی یا تصورات مسبوق به این انطباعات، پذیرفتن اصل وجود حواس ظاهری و باطنی و نیز اصل وجود قوای حافظه و خیال است. پیداست که هیوم اصل وجود امور مذکور را به عنوان یکی از اصول موضوعه^{۵۷} نظام خویش مسلم انگاشته است و بنیان معرفت‌شناسی خویش را بر این پیشفرض استوار ساخته است. حال اگر کسی همانند هیوم، بنیان معرفت‌شناسی خویش را بر پذیرفتن اصل وجود تعدادی از امور نامحسوس استوار سازد و برهانی بر این امر اقامه نکند، برای انکار شمار دیگری از امور نامحسوس از قبیل علت، معلول، رابطه علی، ضرورت علی، جوهر، نفس و... دلیل موجهی اقامه نمی‌تواند کرد؛ همچنانکه بر قبول اصل وجود حواس ظاهری و باطنی خود و نیز قوای حافظه و خیال خویش برهانی قائم نساخته است. به عبارت

دیگر، به محض آنکه یک سلسله از امور نامحسوس را موجود بدانیم، انکار سلسله دیگری از امور نامحسوس از قبیل علت، معلول، رابطه علی، ضرورت علی و...، برخلاف نظر هیوم، مستلزم تناقض‌گویی نخواهد بود؛ زیرا هنگامی دچار تناقض‌گویی خواهیم شد که بنابه فرض، وجود هرگونه امر نامحسوسی را پیشاپیش مطلقاً انکار کرده باشیم. بدین ترتیب، هیوم منطقاً ملزم است بپذیرد که تصوراتی از حواس ظاهری و باطنی خویش و نیز از قوای حافظه و خیال خویش داشته است که مسبوق به هیچ‌گونه انطباعات حسی‌ای نبوده‌اند؛ و، در نتیجه، داشتن تصوراتی از علت، معلول، رابطه علی، ضرورت علی و... هم که بنا به فرض، اموری نامحسوس‌اند - برخلاف عقیده هیوم - منطقاً مستلزم تناقض‌گویی نیست. این بدان معناست که شاید همانگونه که هیوم داشتن تصوراتی از حواس ظاهری و باطنی خویش و نیز داشتن تصوراتی از قوای حافظه و خیال خود را بی‌آنکه مسبوق به انطباعاتی حسی باشند، ضروری فرض کرده است، داشتن تصوراتی از علت، معلول، رابطه علی و ضرورت علی نیز، بی‌آنکه این تصورات مسبوق به انطباعاتی حسی باشند، برای ما آدمیان ضروری باشد.

۳. هیوم معتقد است که تصوراتی که ما آدمیان از علت، معلول، رابطه علی و ضرورت علی در ذهن داریم، ناشی از عادت ذهنی ما و گرایش درونی‌مان به مقارن و همزمان یا متعاقب و متوالی یافتن دو حادثه است، و به عبارت دیگر تصور «علیت» مآلاً به تجربه ما از توالی و تعاقب یا تقارن و همزمانی دو حادثه‌ای که با یکدیگر مجاورت زمانی و احیاناً مکانی دارند، باز می‌گردد؛ و حادثه‌ای را که ابتدا رخ می‌دهد، «علت» می‌نامیم و حادثه‌ای را که بعداً رخ می‌دهد، «معلول» نام می‌دهیم و یا اینکه دو حادثه‌ای را که همزمان با هم رخ می‌دهند، «علت و معلول» یکدیگر می‌نامیم. آنگاه، پس از مشاهده مکرر توالی و تعاقب یا تقارن و همزمانی دو حادثه عادتاً توالی‌ها و تعاقب‌ها یا تقارن‌ها و همزمانی‌های دو حادثه در آینده را شبیه توالی‌ها و تعاقب‌ها یا تقارن‌ها و همزمانی‌های آن دو حادثه در گذشته می‌انگاریم؛ و بدین ترتیب، تصویری از رابطه علی و ضرورت آن در ذهنمان حاصل می‌شود. حال، پرسش ما از هیوم این است که اگر همچنانکه کانت گفته است پیشاپیش و مقدم بر هرگونه تجربه حسی تصویری از «قبلیت»، «بعدیت» و «معیت»^{۵۸} اعم از مکانی یا زمانی و به طور کلی تصویری از «مکان» و «زمان» نداشته باشیم، چگونه ممکن است که بتوانیم تصویری از «توالی و تعاقب» و/یا «تقارن و همزمانی» دو حادثه در ذهن داشته باشیم؟ پیداست که هیوم بی‌آنکه انطباع یا انطباعاتی از قبلیت، بعدیت، معیت زمانی، زمان و مکان در ذهنش نقش بسته باشد و بدون آنکه هیچ تصور یا تصوراتی از این امور داشته باشد که مسبوق به انطباع یا انطباعاتی حسی از آنها باشد، وجود چنین تصوراتی را به عنوان یک پیش‌فرض، در ذهن خود ضروری انگاشته است و درعین حال معتقد است که تصور علیت مآلاً به مجاورت زمانی و احیاناً مکانی دو حادثه و به تعبیری به توالی و تعاقب یا تقارن و همزمانی دو حادثه باز می‌گردد. اما می‌توان گفت همانطور که انطباعاتی یا تصورات مسبوق به انطباعاتی از قبلیت، بعدیت، معیت زمانی، مکان و زمان در ذهنمان نداریم،

انطباعاتی یا تصورات مسبوق به انطباعاتی از تعاقب و توالی یا تقارن و همزمانی دو حادثه نیز در ذهنمان وجود ندارند. بنابراین، چگونه ممکن است که تصور علیّت، به مجاورت زمانی و احیاناً مکانی دو حادثه و به تعبیری به تعاقب و توالی یا تقارن و همزمانی آن دو حادثه بازگردد، درحالی که هیچ انطباعاتی یا تصورات مسبوق به انطباعاتی از تعاقب و توالی یا تقارن و همزمانی در ذهنمان نداریم؟ این بدان معناست که هیوم، براساس مبانی تجربه‌گروانه خویش، باید اساساً وجود تصور «علیّت» در ذهن آدمیان را انکار کند؛ زیرا با توجه به تحلیلی که عرضه شد، تصور «علیّت» مسبوق به هیچ انطباعاتی نخواهد بود، درحالی که هیوم معتقد است که همه آدمیان تصویری از علیّت در ذهن دارند و کار هیوم فقط تبیین چگونگی حصول این تصور در ذهن آدمیان است. بدین ترتیب، هیوم دچار نوعی تناقض‌گویی می‌شود، و از چیزی سخن می‌گوید که آدمیان، بنا به تحلیلی که عرضه کردیم، هیچ تصویری از آن در ذهن ندارند که مسبوق به یک انطباعاتی باشد و درعین حال می‌گوید که کار وی ریشه‌یابی تصویری است که همه آدمیان از علیّت در ذهن دارند. بنابراین، هیوم — البته ناخواسته و نادانسته — با انکار رابطه علیّ میان دو حادثه و ضرورت آن در عالم خارج و در عالم درون، داشتن تصویری از علیّت در ذهن و به تعبیری وجود ذهنی^{۵۹} «رابطه علیّ» را نیز مطلقاً نفی کرده است.

۴. به عقیده هیوم، فهم عرفی از رابطه علیّ فقط تعاقب و توالی و/یا تقارن و همزمانی دو حادثه را درمی‌یابد و نه مفهوم «به وجود آمدن معلول به وسیله علت» را. حال پرسش ما از هیوم این است که آیا فهم عرفی از هرگونه همزمانی و تقارنی به «رابطه علیّ» تعبیر می‌کند و با مشاهده مکرر^{۶۰} هر دو حادثه متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن، اولی را علت و دومی را معلول یا هر دو را علت و معلول یکدیگر می‌نامد یا اینکه فقط در برخی از موارد چنین می‌کند؟ به نظر می‌رسد که فهم عرفی فقط با مشاهده مکرر برخی از حوادث متوالی و متعاقب یا متقارن و همزمان، حکم می‌کند که حادثه‌ای که ابتدا رخ می‌دهد «علت» است و حادثه‌ای که بعداً رخ می‌دهد «معلول» است و یا اینکه در صورت تقارن و همزمانی، هر دو حادثه علت و معلول یکدیگرند، ولی در برخی از موارد دیگر چنین نمی‌کند. به عنوان مثال، فهم عرفی با مشاهده مکرر اینکه گوی بیلیارد A به گوی بیلیارد B برخورد می‌کند و آن را به حرکت درمی‌آورد، حکم می‌کند که «تا» گوی بیلیارد A حرکت نکند، گوی بیلیارد B حرکت نمی‌کند، و به عبارت دیگر گوی بیلیارد A علت حرکت گوی بیلیارد B است.

اما همین فهم عرفی با مشاهده توالی و تعاقب مکرر شب و روز هرگز حکم نمی‌کند که چون روز قبل از شب می‌آید و شب پس از روز، «روز علت شب است و شب معلول روز» و/یا بالعکس حکم نمی‌کند که از آنجا که شب قبل از روز می‌آید و روز پس از شب، «شب علت روز است و روز معلول شب».

علاوه بر این، ممکن است که فهم عرفی، مثلاً با مشاهده مکرر حرکت همزمان گوی بیلیارد A و گوی بیلیارد B حکم کند که آن دو به حکم حرکت همزمان و متقارن، علت و معلول

یکدیگرند. اما همین فهم عرفی با اینکه بارها مشاهده کرده است که ستارگان متعددی به هنگام شب همزمان و در کنار هم می‌درخشند، هرگز حکم نکرده است که این ستارگان متعدد به حکم اینکه همزمان باهم و در کنار یکدیگر می‌درخشند، «علت و معلول» درخشش یکدیگرند. در اینجا می‌توان از هیوم پرسید که فهم عرفی به چه دلیل در برخی از موارد با مشاهده مکرر دو حادثه متوالی و متعاقب، اولی را علت و دومی را معلول می‌نامد و/یا با مشاهده مکرر دو حادثه متقارن و همزمان، آن دو را علت و معلول یکدیگر می‌شمارد، ولی در برخی موارد دیگر چنین نمی‌کند؟ اگر هیوم بگوید که فهم عرفی هیچ دلیلی برای این کار در دست ندارد، در پاسخ وی می‌توان گفت که اگر چنین است، فهم عرفی باید بی‌دلیل در همه مواردی که دو حادثه متوالی و متعاقب را مکرراً مشاهده می‌کند، اولی را علت و دومی را معلول بنامد و نیز در تمام مواردی که دو حادثه متقارن و همزمان را مکرراً مشاهده می‌کند، بی‌دلیل آن دو را علت و معلول یکدیگر بداند. به عبارت دیگر، حکم فهم عرفی در برخی از موارد مذکور به وجود رابطه علی و در بعضی دیگر از موارد یادشده به نفی رابطه علی، بدون آنکه در هر دو صورت حکم آن مدلل به دلیلی باشد، ترجیح بلامرجح خواهد بود؛ و نه فقط فهم فلسفی بلکه فهم عرفی هم ترجیح بلامرجح را نمی‌پذیرد و آن را اصلی بدیهی و بین می‌انگارد. به نظر می‌رسد که فهم عرفی در اطلاق نام علت و معلول بر بعضی از حوادث متوالی و متعاقب یا متقارن و همزمان و عدم اطلاق آن نام‌ها بر پاره‌ای دیگر از حوادث متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن، بی‌ملاک و بی‌ضابطه و به تعبیر دقیق‌تر، بی‌دلیل و گزافی^{۶۱} نیست؛ و اطلاق یا عدم اطلاق مذکور، مستند به دلیل یا دلایلی متناسب با شأن فهم عرفی است و لوائیکه فهم فلسفی آن دلیل یا دلایل را برنتابد. شاید یکی از دلایل فهم عرفی برای اطلاق و عدم اطلاق یادشده این باشد که هرگاه فهم عرفی نام‌های علت و معلول را بر دو حادثه متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن اطلاق می‌کند، معتقد است که یکی از دو حادثه متوالی و متعاقب دیگری را «به‌وجود می‌آورد» و حادثه دوم از حادثه اول «به‌وجود می‌آید» و/یا اینکه دو حادثه همزمان و متقارن یکدیگر را «به‌وجود می‌آورند» و از یکدیگر «به‌وجود می‌آیند»؛ و هرگاه که فهم عرفی نام‌های علت و معلول را بر دو حادثه متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن اطلاق نمی‌کند، به این دلیل است که هیچ‌گونه رابطه «وجودی» ای میان دو حادثه متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن نمی‌یابد و معتقد است که هیچ‌یک از آن دو حادثه نه دیگری را «به‌وجود می‌آورد» و نه از دیگری «به‌وجود می‌آید» یا اینکه نه یکدیگر را «به‌وجود می‌آورند» و نه از یکدیگر «به‌وجود می‌آیند». بنابراین، مدعای هیوم هنگامی پذیرفته خواهد شد که فهم عرفی برای اطلاق یا عدم اطلاق یادشده به هیچ‌گونه دلیلی متوسل نشود؛ و این امر نه فقط مسلم نیست، بلکه به حکم اینکه فهم عرفی نیز مانند فهم فلسفی اصل «ترجیح بلامرجح» را محال می‌انگارد، فهم عرفی ناقض و مبطل مدعای هیوم است.

البته، شاید بتوان انتقادات دیگری هم بر نظریه هیوم درباره علّیت وارد ساخت ولی برای پرهیز جستن از اطناب و تطویل نوشته حاضر از مطرح ساختن آن انتقادات احتمالی صرف‌نظر می‌کنیم.^{۶۲}

1. *An essay concerning human understanding*
2. simple ideas
3. composition
4. Comparison
5. abstraction
6. complex ideas
7. power
8. introspection
9. Locke, John; *An essay concerning human understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 10th publishing, Book II, Chapter XXI, p. 236.

۱۰. البته، مقصود لاک از واژه «جوهر» جوهر نفسانی است؛ چراکه وی به وجود خارجی جوهر مادی معتقد نیست.

11. Ibid, p. 325.
12. Ibid, p. 324.
13. Locke, John, op. cit., p. 325.
14. generation
15. alteration
16. creation
17. intuitive certainty

۱۸. به سبب اهمیت بسیاری که لاک به بحث زبان داده است، در بحثمان از نظریه لاک در باب علیت همواره از لفظ «گزاره» به جای واژه «قضیه» استفاده کرده‌ایم. اما در بحثمان از نظریه هیوم در باب علیت، چون به نظر می‌رسد که هیوم به اندازه لاک به بحث زبان حساس نبوده است، واژه متداول «قضیه» را به کار برده‌ایم.

۱۹. با توجه به توضیحی که در پاورقی صفحات ۱۰ و ۱۱ عرضه کردیم، در بحثمان از نظریه هیوم در باب علیت واژه «قضیه» را به کار برده‌ایم.

20. impression
21. ideas

۲۲. هیوم گاهی به جای لفظ تصورات، واژه افکار (thoughts) را به کار می‌برد.

23. *A treatise of human nature*
24. *An enquiry concerning human understanding*
25. copies
26. representations
27. resemble
28. Hume, David; *An enquiry concerning human understanding*; edited by Tom L. Beauchamp; Oxford: Oxford University Press; first publishing, 1999; ch. 2., sec. 3, p. 97.

۲۹. علامت اختصاری واژه «part».

۳۰. نشانه اختصاری لفظ «whole».

۳۱. البته هیوم معتقد است که به «مجاورت زمانی» از طریق مشاهده حوادث نفسانی متوالی و متعاقب نیز می‌توان پی برد.

۳۲. البته چنانکه بعداً خواهیم دید، هیوم معتقد است که تصور «علیت» ناشی از مجاورت مکانی فقط محدود به حوادث طبیعی است و حوادث نفسانی را دربر نمی‌گیرد.

33. Hume, David; *A treatise of human nature*; book 1, ch. 4, sec. 5, p. 236.

۳۴. ن. ک. کابلستون، تاریخ فلسفه (ج ۵)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ص ۲۹۶.

۳۵. اصطلاح «گذر منطقی» را از والتر استیس وام گرفته‌ایم. برای اطلاع بیشتر ن. ک. دین و نگرش نوین؛ والتر ترنس استیس؛ ترجمه احمد رضا جلیلی؛ تهران؛ انتشارات حکمت، چاپ اول؛ ۱۳۷۷، ص ۱۴۲.

36. Hume, D.; op. cit.; book I, ch. 3, sec. 12, p. 134.

۳۷. ابن اصطلاح را نیز از والتر استیس وام گرفته‌ایم. ر. ک: استیس، همانجا.

۳۸. مقصود از «رجوع مستقیم» رجوع به انطباعات یا تصورات مستقیم است.

۳۹. مراد از «رجوع غیرمستقیم» رجوع به انطباعات یا تصورات بازتابی است.

40. relations of ideas

41. relations of facts

۴۲. مثال از خود هیوم است.

۴۳. ابن «نیاید» یک توصیه روشی است و نه توصیه‌ای اخلاقی.

۴۴. البته بنابر هندسه‌های اقلیدسی؛ زیرا بنا بر هندسه‌های نااقلیدسی مجموع زوایای داخلی مثلث یا بیشتر از ۱۸۰ است یا کمتر از آن.

۴۵. البته با توجه به دو شرطی که پیشتر ذکر شد.

46. empirical propositions

47. factual propositions

48. habit

49. custom

۵۰. ر. ک.: صدر، سید محمد باقر؛ *الاسس المنطقية للاستقراء*، بی‌جا، مؤسسه دارالکتاب الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ هـ ق، ص ۳۲۳.

۵۱. ر. ک.: منبع پیشین، صص ۴-۳۲۳.

۵۲. البته به عقیده هیوم، مجاورت مکانی هم یکی از نسبت‌های میان بخشی از امور واقع یعنی واقعیت‌های طبیعی، است.

۵۳. نه لفظ «معلول» که با لفظ «علت» هم‌ریشه است.

۵۴. ن. ک. آیت حسن (مجموعه مقالات) زیر نظر دکتر مهدی گلشنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ نخست، ۱۳۷۴، مقاله «نقدی بر نظریه هیوم در باب علیت» دکتر احمد احمدی، ص ۶۴.

55. axiom

۵۶. مگر به روابط و نسبت‌های میان تصورات به عقیده هیوم.

57. postulates.

۵۸. هیوم از «معیت» به «مجاورت» تعبیر می‌کند و البته مرادش مجاورت زمانی است.

۵۹. باید توجه کرد که وجود ذهنی «رابطه علی» مشتمل بر وجود ذهنی «علت»، «معلول» و «ضرورت علی و معلولی» نیز هست.

۶۰. در این اشکال چهارم، واژه «مکرر» را به تناسب با مبانی هیوم به کار برده‌ایم؛ وگرنه به نظر می‌رسد که فهم عرفی با فقط یک بار مشاهده کردن دو حادثه متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن نیز می‌تواند اولی را علت و دومی را معلول یا هر دو را علت و معلول یکدیگر بنامد.

61. arbitrary.

۶۲. برای اطلاع از پاره‌ای از انتقاداتی که برخی از منتقدان هیوم به نظریه وی درباره علتیت وارد ساخته‌اند، می‌توان به متونی که در صفحه بعد ذکر خواهند شد، مراجعه کرد:

I. آیت حسن، زیر نظر دکتر مهدی گلشنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ نخست، ۱۳۷۴، مقاله «نقدی بر نظریه هیوم در باب علتیت» نوشته دکتر احمد احمدی، صص ۷۹-۵۷.

II. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و همکاران، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ نخست، ۱۳۷۰، کتاب اول، بخش ۵، فصل دوم (علتیت، ترجمه دکتر کریم مجتهدی)، صص ۳۵۴-۳۱۲.

III. تاریخ فلسفه، جلد ۵ (فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم) چارلز فردریک کاپستون، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰، فصل ۱۴، بند ۹ (تحلیل علتیت)، صص ۳۰۵-۲۹۵.

IV. *Hume's epistemology and metaphysics*; Georges Dicker; London; Routledge; First publishing, 1998; chapter 5 (Hume's critique of Causal Principle); pp. 133-154.

V. *Hume's Skepticism in the "Treatise of human nature"*; Robert J. Fogelin; London; Routledge & Kegan Pual; First publishing, 1985; chapter II (causality, necessity and induction); pp. 38-53; and Appendix B (Hume's regular definition of causation); pp. 197-172.

VI. *Hume on knowledge*; Harold W. Noonan; London; Routledge; First publishing; 1999; chapter 3 (causation, induction and necessary connection); pp. 91-161.

VII. *Hume*; Barry Stroud; London; Routledge; Fifth publishing: 1988; chapter III: pp. 42-68, and chapter IV: pp. 68-96.

IV. منابع

منابع مربوط به بحث لاک

الف) منابع و مآخذ فارسی

۱. بزرگمهر، منوچهر؛ فلاسفه تجربی انگلستان، جلد اول (لاک و بارکلی)؛ تهران؛ انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران؛ چاپ نخست، ۱۳۵۶.

۲. کاپستون، چارلز فردریک؛ تاریخ فلسفه، جلد ۵ (فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم)؛ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم؛ تهران؛ انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ چاپ دوم، ۱۳۷۰.

۳. لاک، جان؛ تحقیق در فهم بشر؛ تلخیص پرینگل پیتسون؛ ترجمه دکتر [صادق] رضازاده شفق. تهران. انتشارات کتابفروشی دهخدا. چاپ نخست، ۱۳۴۹.

ب) منابع انگلیسی

1. Ayers, Michael; *Locke: Epistemology and Ontology*; London; Routledge; Second

publishing, 1993.

2. Chappell, Vere (editor); *The Cambridge Companion to Locke*; Cambridge University Press, Second publishing, 1995.

3. Locke, John; *An essay Concerning human understanding*; edited by: Peter H.Nidditch; Oxford, Clarendon Press; 10th publishing, 1990.

4. Mackie, J.L.; *Problems from Locke*; Oxford, Clarendon Press; Sixth impression, 1991.

منابع و مآخذ مربوط به بحث هیوم:

الف) منابع فارسی و عربی

۱. بزرگمهر، منوچهر؛ «مسأله علّیت در فلسفه هیوم»، مجله فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه)؛ ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی [دانشگاه تهران]؛ شماره ۲، پاییز ۱۳۵۴.
۲. صدر، سید محمد باقر؛ *الأسس المنطقیة للإستقراء*؛ بی جا؛ مؤسسه دارالکتاب الاسلامی؛ الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ هـ. ق.
۳. کاپلستون، چارلز فردریک؛ تاریخ فلسفه، جلد ۵ (فیلسوفان انگلیسی؛ از هابز تا هیوم)؛ ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
۴. کامینوس، ساکس (و) لینسکات، رابرت. *ان (ویراستاران)؛ فلسفه نظری*، جلد دوم، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۲.
۵. گلشنی، مهدی (گردآورنده)؛ *آیت حُسن*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ چاپ نخست، ۱۳۷۴.

ب) منابع انگلیسی

1. Dicker, Georges; *Hume's epistemology and metaphysics*; London; Routledge; First publishing, 1998.
2. Fogelin, Robert J.; *Hume's Skepticism in the "Treatise of human nature"*; London; Routledge and Kegan Paul; First publishing, 1985.
3. Hume, David; *An enquiry Concerning human understanding*; edited by: Tom L.Beauchamp; Oxford, Oxford University Press; First publishing, 1999.
4. Hume, David; *A treatise of human nature*; edited by L. A. Selby - Bigge and P.H. Nidditch; Oxford, Oxford University Press; second edition, 1978.
5. Noonan, Harold W.; *Hume on konowledge*; London; Routledge; First publishing, 1999.
6. Stroud, Barry; *Hume*; London; Routledge; fifth publishing, 1988.

مسلمانان و مسأله شر*

سعید عدالت نژاد

مسأله شر

در این باره که در جهان شروری دیده می‌شود، تردیدی وجود ندارد. خوب است ابتدا لحظه‌ای درباره آخرین پدیده‌هایی از این دست فکر کنیم: زلزلهٔ بم (۱۳۸۲) و سونامی آسیای جنوب شرقی (۱۳۸۳) که در آن حدود سیصد هزار نفر انسان بی‌گناه جان باختند. بر این فهرست، می‌توانیم نمونه‌هایی از شرور اخلاقیِ زمان خودمان را هم اضافه کنیم، مانند جنایت‌های صدام حسین در عراق. حال با توجه به وجود این شرور فراوان، مسألهٔ ما این است که چگونه می‌توانیم به خدای عادل، عالم و قادر مطلق ایمان داشته باشیم؟ آیا درست است بگوییم خداوند خواسته است چنین پدیده‌هایی در حق بشر وجود داشته باشد و به چنین امری راضی است؟ اگر کسی اعتراض کند و بگوید خداوند آیا نمی‌توانست مقصود خود را با شر کمتری از این که هست به انجام برساند، محققان علوم اسلامی در گذشته و اینک به این سؤالات چگونه پاسخ گفته‌اند. پس در اینجا با دو سؤال اساسی در مسألهٔ شر مواجهیم: ۱. چرا در جهان ما شر وجود دارد؟ ۲. چگونه می‌توان وجود شر را با وجود صفاتی از خداوند مانند عدالت او توجیه کرد؟ آیا شر می‌تواند ناقض صفت علم، قدرت و یا عدالت او باشد؟

ابتدا برای بررسی بهتر مسأله، شر را به تعبیر جان هیک (ص ۸۹) به «هر چیزی که برای زندگی آدمی درد و رنج بیافریند» تعریف می‌کنم. پس اگر حوادثی در این جهان می‌بینیم مانند

* این مقاله را ابتدا به زبان انگلیسی در کنفرانس ادیان و مسأله شر (مارس ۲۰۰۵) در دانشکده الهیات دانشگاه آستردام ارائه کردم و اینک ترجمهٔ آن را با اندکی تغییر به درخواست دوستان گردآورندهٔ این مجموعه برای بزرگداشت استاد دکتر کریم مجتهدی تقدیم می‌کنم.

زلزله یا آتشفشان در مناطقی که انسانی زندگی نمی‌کند، آنها را شر به حساب نمی‌آوریم. از سوی دیگر، اگر با پاسخ‌هایی در مسأله شر مواجه شویم که راه حل‌هایی از منظر خدایی ارائه می‌دهند، چه در اسلام و چه در هر دین دیگری، این راه حل‌ها نمی‌تواند قانع‌کننده باشد؛ چراکه درد و رنج آدمی را نادیده گرفته است. ما باید در صدد باشیم که پاسخ‌هایی از دیدگاه انسانی برای مسأله پیدا کنیم. بنابراین، علی‌رغم وجود پاره‌ای از آیاتی که در متون مقدس اسلام، مسیحیت و یهودیت هست که می‌گوید «شاید آنچه را ما شر می‌دانیم واقعاً خیر است و شاید به آنچه که ما شر می‌دانیم، اگر از نگاه پرخیر خداوند نظر شود، همان‌ها واقعاً خیرند» نمی‌توان این آیات را گونه‌ای استدلال کلامی دانست بلکه اینها گونه‌ای توصیه روان‌شناختی‌اند. با وجود این، همین نحوه بیان در صورت یا شکل زندگی مؤمنانه معنادار است. از این‌رو شاید ذکر این نکته سودمند باشد که مردم مسلمان عادی معتقدند هر شری را می‌توان تنبیه خداوند به ازای اعمال بد مؤمن دانست و این تنبیه می‌تواند او را تهذیب کند.

در این مقاله در باب مسأله شر به بررسی سه دیدگاه مردم عادی، استدلال‌های کلامی متکلمان مسلمان و ادله فلسفی حکیمان مسلمان می‌پردازم.

دیدگاه مردم عادی

مردم عادی به لحاظ نظری به این اعتقاد مشهور ایمان دارند که براساس قرآن و حدیث و دلایلی که از نظر آنها مسلم است خداوند، قادر متعال، حکیم و عالم به همه چیز است، پس چرا باید بی‌عدالتی کند و شر بیافریند. منشأ بی‌عدالتی و اعمال شرورانه در حق او معنا ندارد و اگر کسی چنین نسبتی به خداوند دهد، کافر است. اگر پدیده‌هایی در عالم هستند که به نظر ما شرند، باید در پرتو حکمت و مصلحت خداوند برای آنها توجیهی پیدا کرد. ما که به غفلت و محدودیت علم خویش واقفیم، همه اموری را که از آنها سر در نمی‌آوریم، باید «راز تقدیر و سرنوشت» بنامیم. این همه بحث نظری است که به مثابه استدلال در میان مردم رایج است و به لحاظ روان‌شناختی هم آنها را قانع می‌کند و در مواجهه با حوادث زندگی از قبیل زلزله، بیماری، تصادف و شرور اخلاقی کارکرد دارد.

به نظر می‌رسد برای این دیدگاه عمومی در قرآن و حدیث نیز می‌توان شواهدی پیدا کرد. قرآن شر را نتیجه اعمال انسانی می‌داند، چه شرور طبیعی و چه شرور اخلاقی «فساد روی زمین و دریاها به سبب عملکرد مردم است تا سزای بعضی از آنچه را که انجام داده‌اند به آنان بچشانند، باشد که بازگردند» (روم: ۴۱). در قرآن موجودات به خیر و شر تقسیم نشده‌اند و همه آنها مخلوق اراده‌آویند و از این‌رو زیبا، اما کار شیطان صرفاً تغییر مسیر رفتار آدمی است که ممکن است منجر به کارهای زشت و گاهی فاجعه‌بار شود. شیطان و ملائکه در قرآن شریک در کار و فعل خداوند نیستند، اما چنان که خواهیم گفت رفتار و تلقی مردم عادی در مقابله با شرور به گونه‌ای است که گویا شیطان و منشأ شرور نیز در کار خود گونه‌ای استقلال دارند.

مردم عادی با استدلال‌های متکلمان و حکیمان بیگانه‌اند، چون زبان آنها را درک نمی‌کنند و راه حل‌های آنها در مواجهه با شرور برایشان معنادار نیست. بیشتر آنها به لحاظ نظری علاوه بر ایمان به «راز تقدیر» و «مشیت خداوند» به مجموعه اعمالی نیز معتقدند که می‌تواند دفع بلا و شر کند. این مجموعه اعمال، طیفی را می‌سازد که در درون آن هم می‌توان اعمالی را یافت که با اعمال و آداب دینی ربط و نسبت دارد و هم با آداب و رسوم که منشأ دینی ندارد. از دسته اول می‌توان به چند مورد اشاره کرد: تمسک به پاره‌ای از آیات قرآن مانند آیه الکرسی (بقره: ۲۵۵-۷)، وان یکاد (قلم: ۵۱-۲) و آیه فالله خیر حافظاً و هو أرحم الراحمین (یوسف: ۶۴). این تمسک شکل‌های مختلف دارد: خواندن و حفظ کردن این آیات از دوران کودکی تا بزرگسالی، نوشتن آنها بر روی تکه‌ای از پارچه یا کاغذ و نصب آن درخانه و محل کار. اخیراً این نحوه تمسک در قالب کارهای هنری و صنایع دستی نیز عرضه می‌شود. مسلمانان معتقدند مضمون این آیات دربردارنده این نکته است که پیامبر اسلام یا یکی از پیامبران الهی نیز این آیات را در وقت مواجهه با بلا و شر خوانده‌اند و خود را حفظ کرده‌اند و آنها نیز می‌توانند با اقتدا به عمل آن بزرگان خود را در وضعیت‌های بحرانی نجات دهند.

در پاره‌ای از مناطق این آیات را بر تکه‌ای کاغذ می‌نویسند و سپس آن را در کیف کوچکی که از چرم پوشانده شده قرار می‌دهند و به گردن خویش یا در غالب موارد به گردن کودکان آویزان می‌کنند. شکل و شمایل این نوع محافظ، برحسب فرهنگ‌های مختلف در کشورهای اسلامی متفاوت است. به این نوع تمسک به آیات قرآن «تعویذ» گفته می‌شود. «تعویذ» یعنی پناه‌بردن و اعتماد به خداوند. «تعویذ» در اسلام به کاری که یهودیان نیز انجام می‌دادند بسیار شبیه است. یهودیان نیز به آیاتی از عهد عتیق پناه می‌بردند و به وسیله همان کیف‌های کوچک چرمی یا کتیبه یا حتی نقش کاشی در تزئین معابد خویش برای دفع قضا و بلا تمسک می‌کردند (نگاه کنید به مدخل Amulet در دایرة المعارف جودائیکا). در اسلام، سحر و جادو تحریم شدند اما «تعویذ» به دلیل تمسک به آیات قرآن مشروع شناخته شد. در اعتقاد عامه مردم برای محفوظ ماندن از بلا به‌ویژه در مسافرت «تعویذ» سفارش شده است. در این موارد هم خواندن آیات سفارش شده و هم همراه داشتن آن.

از دیگر نمونه‌های اعمال دینی که در میان عامه مردم مسلمان برای حفظ از شر و بلا مرسوم است، اعطای صدقه و انجام قربانی است. هردو کار ریشه در روایت‌های منسوب به پیامبر اکرم (ص) دارد. در عرف متدینان، مراقبت بر صدقه‌دادن و قربانی گاهی بسیار بیش از آن است که مثلاً بر قوانین راهنمایی و رانندگی یا کنترل و مراقبت از خودرو جدیت و مواظبت کنند. سنت رایج دیگر مسلمانان برای حفظ آدمی از حسادت حسود (به عنوان گونه‌ای شر اخلاقی) آن است که در مواقع خاصی اسپند به آتش می‌ریزند و معتقدند دود اسپند خاصیت دفع بلای حسادت حسود دارد. این نحوه مقابله با حسادت حسود ریشه دینی ندارد ولی اصل حسادت و تلقی آن به عنوان گونه‌ای شر اخلاقی ریشه در قرآن (سوره فلق: ۵) دارد. طبیعی است که چنین تلقی در

میان عامه مردم موجب سوء ظن‌های فراوانی هم در میان آنها می‌شود و هرکس به خود حق می‌دهد که در کمترین شکست‌هایی که در زندگی با آن روبرو می‌شود، علت آن را حسادت یا چشم‌زخم فردی از آشنایان خود، دور یا نزدیک، بداند.

من در اینجا درصدد نقد و بررسی اعتقادات عامه مردم نیستم، اما در باب اعتقاد به تأثیر حسادت حسود و اعتقاداتی از این دست که در قرآن نیز بدان اشاره شده مایلیم به این نکته اشاره کنم که قرآن و حدیث در این موارد درصدد بازگویی و بازتاب فرهنگ اجتماعی زمان خود است و نه درصدد گزارش واقعیت.

پس نکته مهم در اینجا آن است که عامه مردم قبول کرده‌اند که اموری در عالم وجود دارند که شرّند و برای مقابله با آنها به راه‌هایی که گمان می‌برند نافع است، متوسل می‌شوند. در باور آنها، امور شرانگیز اموری وجودی‌اند که باید در پی راه علاج آنها بود. اما نکته جالب و تاحدی عجیب و غریب آن است که تا آنجا که من می‌دانم هیچ متکلمی یا فیلسوف دین مسلمان به توجیه، تبیین یا ردّ این شیوه مقابله با شرّ نپرداخته است. شاید آنها هم در مقام عمل به این‌گونه امور معتقدند ولی در مقام نظر از طرح آن اِیا دارند.

راه حل‌های متکلمان مسلمان

به نظر می‌رسد تفکیک صریحی در باب شرور به اخلاقی و طبیعی در آثار متکلمان اسلامی وجود ندارد و هرگاه آنها درباره شرّ سخن می‌گویند، مرادشان هردو قسم است و علی‌القاعده راه حل‌های آنها درباره مسأله شرّ هم باید ناظر به هر دو قسم شرّ باشد. این راه حل‌ها در هر سه فرقه کلامی شیعه، معتزله و اشاعره یافت می‌شود. متکلمان مسلمان بر این نکته تصریح کرده‌اند که هدف اصلی استدلال‌های آنها، ردّ گونه‌ای ثنویت دینی (آیین زرتشت) یا دینی فلسفی (آیین مانی) است و از این رو پاسخ‌های آنها به کار مؤمنی که در فعل خداوند یا یکی از صفات او تردید دارد یا کسی که اساساً به دلیل مسأله شرّ منکر خداست، نمی‌آید. در اینجا ذکر این نکته نیز شایسته است که استدلال‌های متکلمان اسلامی بسیار شبیه است به استدلال‌هایی که متکلمان مسیحی دوره قرون وسطی ارائه کرده‌اند. پاره‌ای از محققان (چون آستین فَرِر،^(۱) ص ۲۴۵) مدعی‌اند که پاره‌ای از مباحث جامع الهیات^(۲) توماس آکوئیناس و پاره‌ای دیگر از آثار مدرسیان قرون وسطی از راه انتخاب مطالب نوارسطوئیانی که تحت تأثیر منابع اسلامی بوده‌اند، به آنها منتقل شده است. اما در اینجا بنا ندارم به این مناقشه وارد شوم و سودی هم به حال بحث ما ندارد. به نظر می‌رسد هرکدام از راه حل‌ها و استدلال‌های متکلمان مسلمان فی‌نفسه کامل نیست و هرکدام از آنها همانند نظریه‌ها در علم می‌تواند به ما در جهت یافتن کارکردی در موقعیت

مناسب کمک کند.^(۱) از این رو، علاوه بر بیان ادعای آنها به پاره‌ای از نقدهای موجود نیز اشاره می‌کنم.

۱. شر امری است عدمی و فی نفسه وجود ندارد. متکلمان مسلمان برخلاف هندوها معتقد نیستند که اساساً شری در عالم وجود ندارد بلکه وجود آن را وجودی تبعی می‌دانند. «وجود» مساوی «خیر» است و «عدم» مساوی «شر» و از آنجا که خداوند وجود محض است، خیر محض هم هست و جایی برای عدم یا شر باقی نمی‌گذارد (مثلاً ابن‌سینا، ص ۴۵۲، ۴۵۵، طوسی و حلی، ص ۲۰-۱). شر ذاتاً خلق نشده است بلکه از نحوه وجود موجودات، شر استنباط می‌شود. مثلاً جنگ، فقدان صلح است و فقر فقدان ثروت.

این نظریه در آثار افلاطون و سنت آگوستین نیز یافت می‌شود و ابن‌سینا و طوسی مبدع آن نیستند. به نظر همه اینها شر امری نیست که نیاز به علت داشته باشد و از این رو آن را امری عدمی می‌دانند.

ابن‌سینا بر این استدلال این نکته را افزوده است که اگر شر را امری وجودی بدانیم ناگزیریم برای آن علتی پیدا کنیم و چنین راه حلی با صفت عالم مطلق و قادر مطلق بودن خداوند سازگار نیست (ابن‌سینا، همانجا).

اما به نظر می‌رسد با گفتن این مطلب که شر امری است عدمی، صرفاً به گونه‌ای بازی با کلمات دچار شده‌ایم. طبقه‌بندی چیزی در رده امور عدمی یا وجودی به لحاظ ذهنی، واقعیت آن را تغییر نمی‌دهد. رنج بیماری یا مصیبت وجود دارد و با در نظر گرفتن آن در طبقه امور صرفاً عدمی، درد آن کاهش پیدا نمی‌کند (هاسپرس، ص ۳۱۰). علاوه بر آنکه به نظر می‌رسد همه تکیه این استدلال مقابله با ثنویت است و از آن انتظار استدلال برای حل مسئله نباید داشت (مطهری، ص ۱۴۲، ۱۵۴).

۲. شر امر لازمی است برای به دست آوردن بهترین خیرها. این استدلال بسیار شبیه است به استدلال مدعیان توجیه جنگ عادلانه. این مدعیان نیز جنگ را فی نفسه شر می‌دانند ولی برای به دست آوردن خیر بیشتر یا بهبود اوضاع و احوال دنیا امری لازم. مثال دیگری که همه ما با آن آشنا هستیم عمل جراحی است. تحمل درد شُرّانگیز جراحی برای بازگشتن به سلامتی امری ضروری است. پس اگر شری در جهان هست، آن را باید با خیراتی که از سوی خداوند برای ما مقرر شده، مقایسه کنیم و توجه داشته باشیم که این جهان، جهان کامل نیست بلکه بهترین جهان ممکن است (هاسپرس، ص ۳۱۱). متکلمان مسلمان نیز گاهی شر را واسطه ضروری خیر دانسته‌اند (برای نمونه نگاه کنید به: مصباح یزدی، ج ۲، درس هفتاد) و با استناد به قرآن معتقدند که این جهان، بهترین جهان ممکن است و لذا باید در توجیه نقائص آن کوشید.

اما درباره این نگاه باید گفت وقتی می‌توان چنین نظری را پذیرفت که ما قادر باشیم اثبات

۱. در بیان استدلال‌های شش‌گانه متکلمان مسلمان از نحوه چینش و طبقه‌بندی جان هاسپرس استفاده کرده‌ام.

کنیم وجود شر (جنگ یا هر بیماری یا تحمل دردی) تنها راه حلی است که ما را به سعادت و سلامتی می‌رساند. اما چرا چنین راه حلی تنها راه حل است؟ بله در حق ما انسان‌ها در همان مثال معروف جراحی، چنین توجیهی معنادار است؛ اما در نظر مصلحت و حکمت خداوند چرا باید وجود شر تنها راه رسیدن به بیشترین خیر باشد؟ آیا ممکن نبود برای خداوند که از راه دیگری به رشد اخلاقی ما کمک کند؟^(۱)

۳. خیرها غالباً از دل شر پدید می‌آیند. در دل درد و رنج و سختی است که موفقیت و قهرمانی حاصل می‌شود. از فقر است که ما اقتصاد و صرفه‌جویی را فرا می‌گیریم. متکلمان مسلمان با تمسک به پاره‌ای از سخنان بزرگان گفته‌اند گیاهان و حیواناتی که در شرایط سخت رشد می‌کنند، منافع بیشتری هم دارند. قرآن (مثلاً بقره: ۱۵۵) نیز می‌گوید شما از دل رنج است که می‌توانید به سعادت برسید.

به نظر می‌رسد در اینجا باید میان دو ادعا تفکیک قائل شد. یکی آنکه «خیر از دل شر برمی‌آید» و دیگری «مواجهه با شرور و سختی‌ها به لحاظ تربیتی منافی برای ما دارد».^(۲) ادعای دوم قابل دفاع است اما ادعای اولی به نظر می‌رسد به شکل موجه کلیه قابل دفاع نیست. پاره‌ای از محققان مسلمان این جمله را با قید «بعضی» جرح و تعدیل کرده‌اند و گفته‌اند: «بعضی از شرور می‌تواند به سعادت و رشد اخلاقی ما کمک کند» (ر.ک. به: مطهری، ص ۸-۱۸۵). درباره ادعای اول می‌توان گفت اگر خداوند نمی‌تواند هیچ خیری پدید آورد جز از راه شرور، پس او قادر مطلق نیست. به علاوه خیراتی که از شرور زاییده می‌شوند غالباً توجیه و تبیین آنها بسیار سخت است؛ چراکه نظام علی - معلولی جهان چنان پیچیده است که شاید نتوان در حق فردی که نمی‌تواند در برابر مصیبتی کاری از پیش ببرد، خیری برای او یا دیگری در نظر گرفت (هاسپرس، ص ۳۱۲). از سوی دیگر، شاید بتوان با جان استوارت میل^(۳) همدلی کرد که می‌گوید «فقر، پدر و مادر هزاران شر اخلاقی و روحی روانی دیگر است... یک فعل بد منجر به افعال بد دیگری می‌شود، هم برای خود انجام دهنده آن عمل و هم برای ناظران بی طرف و هم برای کسانی که از آن عمل بد رنج می‌بینند». (میل، ص ۳۶-۳۵).

۴. هدف از شرور و مصائب آن است که ما را متدین بارآورند. این راه حلی است که از ایرائئوس^(۴) گرفته شده و در آثار متکلمان مسلمان چون عبدالقاهر بغدادی (ص ۱-۲۴۰) و امام محمد غزالی (ج ۴، ص ۹۶، ۱۰۱-۱۰۰) که به مکتب اشعری تعلق دارند، یافت می‌شود. این نظر در میان معتزلیان متقدم نیز وجود داشته است. براساس این اعتقاد، فلسفه وجود شرور آن است که ما را تربیت کنند نه عقوبت و تنبیه.

در پاره‌ای از احادیث و منابع شیعی نیز می‌توان توصیه‌ها و پندهایی را از سوی امامان

۲. به پانوشت پیشین مراجعه شود.

۱. این مطلب را از درس‌های استاد مصطفی ملکیان نقل می‌کنم.

3. John Stuart Mill

4. Irenaus (125-202)

معصوم یافت که آنها پیروان خویش را توصیه کرده‌اند که همه ناملازمات و شرور زندگی را به مثابه آزمون خداوند تلقی کنند. رنج در زندگی مؤمن، پاداش و لطف خداوند است.

به این ایده هم اعتراضاتی شده است، از جمله آنکه اگر خدای قادر متعال درصدد رساندن خیری به ما می‌بود، آیا بهتر نبود راه آسان‌تری را برای این کار انتخاب کند؟ علاوه بر اینکه این راه حل شاید درباره شرور طبیعی مثل زلزله و آتشفشان و بیماری‌های لاعلاج قبول کردنی باشد، اما در باب شرور اخلاقی قانع‌کننده نیست. چرا من باید رفتار آدمی را که با بی‌احتیاطی رانندگی می‌کند و برای دیگران خطر می‌آفریند، تحمل کنم؟ آیا تنبیه آن انسان و وادار کردن او به تغییر رفتار، آیا بهتر از این نیست که من برای تعالی روح خودم رفتار نابهنجار او را تحمل کنم (هاسپرس، ص ۳۱۳). مثال دیگر از مسائل روزگار ما، رفتار تندروهای دینی و قومی است. افراتیون در مقام نظر و نه صرفاً در مقام عمل ممکن است با اندیشه‌های دیگران برخوردی خطرناک داشته باشند. آیا کسی می‌تواند بگوید عمل و نظر فرد افراطی شری است که ما را متدین‌تر و اخلاقی‌تر می‌کند؟ آیا نباید تفکر افراطی را با گفتگو و یا چه بسا قوانین حقوقی لازم مجبور به تغییر رفتار کرد یا باید آن را به مثابه شری تلقی کرد که ناگزیر به تحمل آن هستیم؟

۵. شرّ اندک برای تحصیل و تمیز خیر کثیر لازم است. با مقایسه است که می‌توان میان خیر و شر، زشت و زیبا، ناقص و کامل تفکیک قائل شد (مطهری، ص ۶-۱۶۴). ملاصدرای شیرازی (ج ۳، ص ۱۱۷ و ج ۷، ص ۷۰) معتقد است «اگر تضاد در این عالم نبود، دوام فیض خداوند ممکن نمی‌شد». پس این تقابل خیر و شر است که برای همه موجودات، خیر به ارمغان می‌آورد. در اینجا هم کسانی گفته‌اند اگر فرض کنیم این استدلال درست است، چرا نباید اندکی شرّ، ما را به همان خیر مدّ نظر خداوند برساند. به علاوه اگر من باید از بیماری رنج ببرم تا قدر سلامتی ام را بدانم، امری است پذیرفتنی، اما وقتی شما از بیماری رنج می‌برید تا دیگرانی از رنج شما عبرت بگیرند، آیا باز هم امری است پذیرفتنی؟ شاید این توجیه از نگاه کل‌گرایانه به جهان، توجیهی مقبول به نظر آید، اما فهم آن از نگاه ما انسان‌های جزءنگر بسیار سخت است. پیش‌فرض این دیدگاه آن است که خیر در نظر خداوند با خیر در نظر ما انسان‌ها متفاوت است. از این رو، مجبوریم معتقد باشیم که خداوند خیر هر چیزی را بهتر می‌داند و هر آنچه او انتخاب کند، واقعاً هم خوب است. اینجا اعتراض اصلی از آن معتزلیان است: اگر ما به چنین داوری اعتماد کنیم، آنگاه هیچ دلیلی در دست نداریم که به داوری‌های اخلاقی آدمیان اعتماد کنیم، و از جمله داوری‌های آدمیان این است که آنچه برای ما شرّ است از دید خداوند خیر است. اینجاست که هیچ استدلال و معیاری برای تفکیک میان خیر و شرّ نمی‌تواند وجود داشته باشد. بسیاری از چیزهایی که ما گمان می‌بریم به خداوند می‌توانیم نسبت دهیم با معنای واقعی خیر در نظر او ممکن است سازگار نباشد.

۶. اختیار آدمی، علت اصلی شرور است. همان‌گونه که پیش‌تر در آیه ۳۰ سوره روم دیدیم فساد و شرّ موجود در جهان ریشه در اعمال آدمی دارد. انسان‌ها مختارند که به عمل نیک دست

بزنند یا به عمل شرّ. اما اگر خداوند این اختیار را به آنها نمی‌داد، ما شاهد فساد و شرور در عالم نبودیم.

به نظر می‌رسد این توجیه درحق شرور اخلاقی قانع‌کننده به نظر بیاید، اما در باب شرور طبیعی، چگونه می‌توان رابطه‌ی علیّ میان اختیار آدمی و شرور طبیعی برقرار کرد؟ در ادامه‌ی مقاله به این استدلال بازخواهم گشت. در این شش راه حل، تقریباً همه‌ی آنچه که متکلمان مسلمان به بیان‌های مختلف گفته‌اند، آورده شده است. درباره‌ی کارکرد این راه‌حل‌ها در بخش پایانی مقاله به نکاتی اشاره خواهم کرد.

راه حل حکیمان^(۱) مسلمان

حکیمان مسلمان در مرحله‌ی اول معنای متفاوت حکمت و مصلحت در حق خداوند و انسان را توضیح می‌دهند. مطابق نظر آنها ما نمی‌توانیم این دو معنا را با یکدیگر درآمیזیم و به‌جای یکدیگر به کار بریم. مصلحت در حق انسان به معنای به‌کارگرفتن ابزاری است برای رسیدن به هدف، البته مطابق با قانون و نظام این عالم. اما مصلحت در حق خداوند بدین معنا نمی‌تواند باشد، چراکه او خود، ذات جهان است و معنای مصلحت انسانی در حق او بی‌معناست. برای خداوند نظام دیگری متصور نیست تا او بخواهد با بکارگیری ابزاری به هدف مطابق با آن نظام دست یابد (مطهری، ص ۱۰۷).

در مرحله‌ی دوم، حکیمان تعریفی از نظام و قانون طبیعت ارائه می‌کنند. طبق نظر آنها عالم دارای مراتبی است که این مراتب، ذاتی هر مرتبه است و نه عرضی آن. هر مرتبه هم، قانون و نتایج ویژه‌ی خود را دارد. بنابراین، هر پدیده‌ای در عالم مساوی با مرتبه و علت خویش است. به‌علاوه، علیّت این نظام هم با خود نظام در یک مرحله و با یک امر خلق شده است. این‌گونه نیست که خداوند ابتدا در یک مرحله جهان را خلق کرده و در مرحله‌ی دیگر بدان، نظام و سلسله مراتب عطا کرده باشد. حکیمان مسلمان با مثالی مراد خود را بهتر توضیح می‌دهند. این مثال زنجیره‌ی اعداد است. همه‌ی اعداد در یک مرحله خلق شده‌اند و نمی‌توان گفت ابتدا اعداد خلق شدند و سپس به آنها صفت زوجیت و فردیت عطا شد (شیرازی، ج ۲، فصل ۳۱ و نیز مطهری، ص ۱۰۹). درحق خداوند، دو اراده وجود نداشته تا یک اراده خلق کند و اراده‌ی دیگر به این خلق نظام عطا کند. از این رو گفته‌اند همه‌ی پدیده‌ها و حوادث عالم وحدتی واقعی و ارگانیک دارند و این قاعده منجر به اصل مفهوم تجزیه‌ناپذیری (اتمیسیم) جهان می‌شود (مطهری، ص ۱۲۴). در میان فیلسوفان اسلامی این نظریه نیز وجود دارد که پاره‌ای از آیات قرآن دلالت بر مدعای آنها

۱. «راه حل حکیمان» را در ترجمه‌ی theosophical solution آورده‌ام و از آنجا که در مشرب مشایی ابن سینا، ایده‌های عرفانی و ذوقی وجود ندارد یا بسیار کم‌رنگ است، ابن سینا را از فیلسوفان مسلمان (یا به تعبیر دقیق‌تر متکلمان مسلمان) دانسته‌ام. اما کسانی مثل ابن عربی، ملاصدرا و مطهری را در زمره‌ی حکیمان آورده‌ام. مراد از حکیمان نیز در بخش پایانی مقاله واضح می‌شود.

می‌کند. در آیه ۴۹ و ۵۰ از سوره قمر می‌خوانیم که ما از هر چیزی به اندازه خلق کردیم و فرمان ما یکباره و در یک چشم بهرم زدن نازل شده است. نظام علی جهان به زبان قرآن «سنت خداوند» نامیده شده است و براساس آیات قرآن «شما هرگز نمی‌توانید تغییری در سنت الهی پیدا کنید» (احزاب: ۶۲)؛ یعنی قواعد علی - معلولی جهان همواره ثابت است و تغییرکردنی نیست.

این تبیین، علی‌الظاهر درصدد آن است که حوادث طبیعی ای را که در نظر ما شرّ به حساب می‌آیند، توجیه کند. همه زمین‌لرزه‌ها، آتشفشان‌ها و سونامی‌ها با خلقت این جهان هماهنگ‌اند و در یک مرحله و با یک امر خلق شده‌اند و این وقایع برای نظام عالم در حکم امری ذاتی است. اگر خداوند این حوادث را پس از خلق عالم خلق می‌کرد، جای سؤال از عدالت و مصلحت و رحمانیت او وجود می‌داشت. اما این حوادث در درون سلسله حوادث طبیعی و بدون مداخله خداوند رخ می‌دهد (نگاه کنید به سهروردی، ج ۲، ص ۶-۲۳۵؛ شیرازی، ج ۷، ص ۷۱، ۷۸؛ مطهری، ص ۹-۱۴۷). مثال فیلسوفان و حکیمان مسلمان برای توضیح بیشتر درباره تبیین خود، مثال خورشید و سایه آن است. همه نظام جهانی و کیهانی شامل حوادث و شرور آن، مثل خورشید و سایه آن است که سایه چیزی جز محدودیت نور خورشید نیست و درعین حال ضروری آن است و به‌طور مجزا خلق نشده است (مطهری، ص ۱۵۳).

شاید معنای عدمی بودن شرّ در نظر متکلمان نیز همین توجیهی باشد که اینک از زبان حکیمان می‌شنویم.

اما در نظر حکیمان مسلمان ما انسان‌ها به دلیل اختیار خویش باید در حد توان خود از مصائب و بلاهای طبیعی بگریزیم و یا بهترین امکانات خود را بسیج کنیم تا از گزند این مصائب در امان بمانیم. در غیر این صورت، ممکن است با پدیده مرگ که آن هم یکی از قوانین دیگر این جهان است مواجه شویم. از این بخش آخر تبیین حکیمان اسلامی، می‌توان به توجیه آنها درباره شرور اخلاقی نیز پی برد. بازهم به دلیل اختیار آدمی است که بسیاری از شرور اخلاقی مثل قتل، جنگ و آزار و اذیت انسان‌ها پدید می‌آید. اما ما نمی‌توانیم این اعمال را عمل خداوند بدانیم یا بخشی از «راز تقدیر و سرنوشت». خداوند مسئول شرور اخلاقی مانند جنگ، بیماری و فقر نیست بلکه این انسان‌ها هستند که مسئول اعمال خویش‌اند. از آنجا که ما مختار آفریده شده‌ایم ناگزیریم تا آنجا که ممکن است از شرّ اخلاقی اجتناب کنیم و نیز در حد توان خویش از چنین وضعیت‌هایی بگریزیم یا با آنها مقابله کنیم. در اینجا دین و حکمت نقش مهمی می‌توانند بازی کنند. از یک سو، ما را به دفاع از حق‌مان در برابر اعمال شرورانه انسان‌های دیگر تشویق کنند و از سوی دیگر، براساس توصیه‌ها و تعلیمات دینی، در مواجهه با این دست حوادث و شرور که در ضبط و مهار آدمی نیستند، ما را به قناعت و رضایت بر آنچه گذشته، دعوت می‌کنند.

این تبیین از سوی حکیمان مسلمان، هرچند معقول به نظر می‌رسد و با توجیه و تبیین‌هایی که روایان برای این جهان ارائه می‌کنند بسیار شبیه است، اما حداقل دو اشکال مهم دارد. درباره توجیه آنها در باب شرور طبیعی و فلسفه‌ای که از جهان و طبیعت ارائه دادند می‌توان پرسید در

این صورت آیا تفاوتی میان «خدا» و «طبیعت» وجود دارد؟ اگر فهم ما از توجیه نظام خلقت از سوی این حکیمان درست بوده باشد و مجموعه نظام جهان را یک نظام یکپارچه‌ای تلقی کنیم که خدا هم در درون همین نظام است، آیا چنین تلقی با برداشت ارتدوکسی از خدا در هر سه دین ابراهیمی که از خداوند برداشتی شخص انگارانه دارند، سازگاری دارد؟ در سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام، خدا، حداقل در برداشت ارتدوکسی از آنها، شخص است و گویا او در خارج از نظام جهان هستی دارای قدرتی است و آنگاه با اتکا بر قدرت و اراده خویش جهان را خلق کرده است. به زبان صریح‌تر، جهان را از عدم خلق کرده است. از این رو، در این ادیان مناجات با پروردگار معنادار است، تقاضا و خواهش از او شدنی است، اما با تفسیری که این حکیمان ارائه می‌کنند، تقاضا، مناجات و نماز و تغییر اراده خداوند چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اشکال دوم آن است که در سایه این توجیه، چگونه می‌توان اثبات کرد که جهان ما بهترین جهان‌های ممکن است؟ خداوند فقط یک بار اراده کرده و کار خلقت را به پایان برده است.

نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم مسأله شر در فرهنگ اسلامی سه راه حل پیدا کرده است. هر کدام از این راه حل‌ها در میان طبقه‌ای از مردم مرسوم بوده و هست و لذا می‌توان گفت در اینجا گونه‌ای تبیین نوع‌شناسانه^(۱) در مسأله شر وجود دارد (شیرازی، ج ۷، ص ۷۷). اولین راه حل منحصر به مردم عادی بود که شر را «راز تقدیر» یا «مشیت خداوند» می‌دانستند و برای دفع آن هم به شیوه‌هایی عرفی و سنتی تمسک می‌کنند. بیشتر مسلمانان حتی آنان که در اعتقاد دینی چندان پای‌بندی هم ندارند، از این شیوه مواجهه با مسأله شر قانع می‌شوند و ابداً احساس نیاز هم به ادله متکلمان و حکیمان ندارند. آنها براین باورند که اگر در قلب خویش به مشیت خداوند راضی باشند، سرنوشت خوبی هم در انتظار آنهاست و از راه حل‌های متکلمان و فیلسوفان هم چیزی سر در نمی‌آورند. فیلسوفان و حکیمان هم همیشه مردم را عوام دانسته‌اند و ضرورتی ندیده‌اند که به فلسفه اعمال آنها بپردازند.

دومین راه حل ویژه متکلمان بود که من با کمک گرفتن از طبقه‌بندی هاسپرس همه ادعاهای آنها را بازگو و بررسی کردم. مسلماً آنها همه این ادله را از فرهنگ اسلامی اخذ نکرده‌اند، اما این نکته برای بحث ما مهم نیست، مهم آن است که آیا واقعاً متکلمان خود اگر گرفتار شر و بلایی شوند، این ادله می‌تواند آنها را راضی کند؟ آیا آنها در زندگی خود در سایه این استدلال‌ها توانسته‌اند مسأله شر را حل کنند؟ انتقاد مهم‌تر در اینجا آن است که آنها ابتدا با استدلال یا راه حل اول خود درصدد بودند وجود شر را وجودی تبعی و عدمی بدانند، اما در همه استدلال‌های

بعدی و در رویکرد کلی خود به جای آنکه به راه اول ادامه دهند، در توجیه وجود شر (که قبلاً آن را عدمی دانسته بودند) کوشیدند. پس گویا ناخواسته به این نکته اعتراف کرده‌اند که شر در جهان وجود دارد و هم‌چنان در بر همان پاشنه می‌چرخد و الهیات اسلامی از نگاه متکلمان در باب تعارض مسئله شر و صفات (قدرت، علم و عدالت)^(۱) خداوند دچار مشکل است.

اما دیدگاه‌های حکیمان مسلمان که از راه تلفیق فلسفه فلوپین و عرفان اسلامی پدید آمده، خدا را امری مقدس، غیرشخصی و فراتر از برداشت‌ها و طبقه‌بندی‌های ما از امور عالم می‌داند. برای آنها مهم نیست که نام این امر مقدس غیرشخصی چه باشد و از این‌رو می‌توان آنها را پلورالیست دانست. این نیرو، جهان را با یک امر در بهترین حالت ممکن، با همه حوادث طبیعی که ما آنها را شر می‌دانیم، خلق کرده است. اما در نظر این حکیمان، شرور اخلاقی، ریشه در اختیار انسان دارد و نباید آن را به خدا یا تعلیمات دینی نسبت داد. این نوع شر باید به هر وسیله ممکن از راه گفتگو، تدوین قوانین سخت‌گیرانه گرفته تا هر شیوه عقلانی دیگر، ضبط و مهار شود. ازجمله این شرور، اعمال تروریستی است که همه ما کم و بیش امروزه گرفتار آن هستیم.

درباره این راه حل نیز به نظر می‌رسد، حکیمان چون متکلمان به جای آنکه پاسخی به مسئله شر بدهند، به توجیه وجود شر در جهان پرداخته‌اند. با وجود معقولیت نسبی که در این راه حل به چشم می‌خورد، اما شاید مسلمان اندیشمند خود را با توجیه حکیمان بازهم نتواند قانع کند. الهیات اسلامی بیش از آنکه فکر کنیم در همه عرصه‌ها نیازمند بازسازی است و در مسئله شر شاید بیشتر از هر عرصه دیگری. انسان مسلمان از حکیم و متکلم انتظار دارد مسائل جهان را به گونه‌ای هماهنگ با ایمان او توجیه و تبیین کند که زندگی مؤمنانه او معنادارتر باشد. اما اینک هر طبقه‌ای، استدلال، توجیه و تبیین خود را دارد بدون آنکه التفات و توجهی به سایرین هم داشته باشد.

امید که این نوشته مقدمه‌ای برای پیدایش الهیات خلاق اسلامی باشد. هر الهیاتی اگر خلاقیت خود را از دست بدهد، بی‌خاصیت خواهد شد.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین، شفا (الهیات)، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، ۱۳۷۶.
۲. بغدادی، عبدالقاهر؛ اصول‌الدین، جاب سوم، لبنان، ۱۹۸۱.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة‌الاشراق، مقدمه و تحقیق هانری کربن، تهران، ۱۳۸۰.
۴. شیرازی، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۲ و ۳ و ۷، بیروت، ۲۰۰۲.
۵. غزالی، امام محمد، احیاء العلوم، لبنان، ۱۹۸۶.

۱. در فرهنگ اسلامی بر صفت «عدالت» خداوند بیش از «خیرخواهی» که در یهودیت و مسیحیت مورد توجه است، تأکید می‌شود.

۶. طوسی، نصیرالدین و علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، ۱۳۷۱.

۷. مطهری، مرتضی، عدل الهی، صدرا، قم، ۱۳۶۳.

۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، انتشارات سازمان تبلیغات، تهران، ۱۳۶۴.

9. Farrer, Austin; "Freewill in theology" in *Dictionary of the History of Ideas*, New York, 1973.

10. Hick, John; *Philosophy of Religion*, Englewood cliffs, NJ: Prentice Hall, 4th edition, 1990.

11. Hospers, John; *An Introduction to Philosophy Analysis*, third edition, 1990.

12. Mill, John Stuart; "Nature" in his *Three Essays on Religion*, London 1974.

13. Theodore Schrire'. S.V. "Amulet" in *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1978.

سارتر و مسأله شر*

هدایت علوی تبار

یکی از استدلال‌های سارتر در رد وجود خدا به مسأله عدالت خدا مربوط می‌شود. البته او نسبت به اگزیستانسیالیست‌های دیگر، مانند کامو،^۱ تأکید کمتری بر این موضوع کرده است،^۲ اما با این حال در آثار وی، به‌ویژه در آثار ادبی‌اش، این موضوع مطرح شده و حتی گاهی لحن تنیدی به خود گرفته است. از نظر سارتر، اگر خدا عادل و قادر مطلق است پس نباید هیچ شری در عالم وجود داشته باشد. اما ما می‌بینیم که عالم جایگاه انواع شرور و عرصه فلاکت و بدبختی انسان است؛ پس موجودی که عادل و قادر مطلق باشد (یعنی خدا) وجود ندارد.

مسأله ناسازگاربودن عدالت خدا و شرور عالم از همان کودکی ذهن سارتر را به خود مشغول کرده بود. او در کلمات، که زندگی‌نامه دوران کودکی‌اش است، رویدادی را ذکر می‌کند که سخت او را تحت تأثیر قرار داد و نور ایمانش را ضعیف کرد. این رویداد، مرگ یکی از همکلاسی‌هایش به نام بنار است. بنار، که مانند سارتر یتیم بود، «پسر کوچک چاقی بود... که همچون یک جوجه به نظر می‌رسید».^۳ او «آرام، مهربان و حساس بود؛ به‌علاوه، از هر لحاظ در کلاس نفر اول بود». همه دانش‌آموزان کلاس او را دوست داشتند و به او احترام می‌گذاشتند. بنار هرگز عصبانی نمی‌شد و بیش از اندازه ابراز خوشحالی نمی‌کرد. «او در کلاس هرگز دستش را بلند نمی‌کرد اما وقتی از او سؤال می‌شد حقیقت بدون درنگ و بدون شور و حرارت بر زبانش جاری می‌گشت، درست همانطور که باید بیان شود».^۴ مادر بنار که از راه خیاطی روزگار می‌گذراند هرگونه سختی را برای آسایش فرزندش تحمل می‌کرد زیرا بنار «مایه خوشحالی آن زن بیچاره بود». سارتر و دوستانش عظمت عشق به فرزند را در رفتار این زن فداکار می‌دیدند. اما این پایان ماجرا نبود. بنار دچار ضعف جسمانی بود، او در واقع «نیمه‌زنده» بود. به‌همین سبب به او اجازه نمی‌دادند که با دوستانش بازی کند و مجبور بود در خانه بماند. این موضوع از علاقه دوستانش به او

نمی‌کاست بلکه برعکس، ترحم و دلسوزی آنان را افزایش می‌داد. سرانجام در پایان زمستان بنار مرد و مادرش را که «همه چیز را از دست داده بود» تنها گذاشت. چهل نفر از دوستانش، از جمله ژان پل، در پی تابوت او به راه افتادند و در غم از دست دادن یار سفرکرده گریستند. «زندگی بنار آنقدر کوتاه بود که نمی‌توانیم بگوییم او مرد. او با حضوری پخش شده و مقدس در میان ما باقی ماند... عزیز ما از این جهان رخت بربست و ما آهسته و با لذتی اندوهبار درباره‌اش صحبت می‌کردیم.»^۵ این حادثه تأثیر عمیقی در سارتر گذاشت و در تمام عمر به وضوح در برابر چشمانش حاضر بود. او در مرگ بنار «نشانی از شرّ، غیبت خدا و جهان غیر قابل سکونت» یافت. سارتر در نمایشنامهٔ مگس‌ها نیز به مسألهٔ شرّ پرداخته است. قهرمان داستان، اورستس، پس از اینکه داستان کشته شدن پدرش، آگا ممنون، را می‌شنود، می‌گوید: «پس اکنون قاتل بر تخت نشسته است. او پانزده سال است که از ثمرات جنایت بهره‌مند است، درحالی که من فکر می‌کردم خدایان عادل هستند.»^۶ زنوس، خدای خدایان، مردم آرگوس را نزدیک به خود و عزیز خود می‌داند اما اورستس می‌گوید شهر به سبب جنایتی که در آن روی داده دچار مصیبت و نکبت شده است: دیوارهای خون‌آلود، مگس‌های فراوان، گرمای خفقان‌آور، خیابان‌های خلوت. چگونه است که زنوس و خدایان المپ از این فجایع خرسندند؟ در اوایل نمایشنامه، الکترا، خواهر اورستس، که از زنوس به سبب بی‌عدالتی‌اش متنفر است، درحالی که سطل زبالهٔ بزرگی را حمل می‌کند به سوی مجسمهٔ زنوس می‌رود و خطاب به او می‌گوید:

آری ای خوک پیر، با آن چشم‌های از حدقه درآمده‌ات و با آن صورت چاق که کاملاً آغشته به آب تمشک است به من اخم کن. به من اخم کن اما مرا نخواهی ترساند! آن بانوان موقر ریاکار با لباس‌های سیاه آمدند تو را عبادت کنند، مگر نه؟ آنان با آن کفش‌های پیر سروصدایشان به دور تو چرخیدند و تو ای لولوی پیر، خرسند بودی زیرا این کار قلب چوبی و مزخرفت را گرم می‌کرد... اکنون که دیگران درحال دعا هستند من برای تو هدایایی آورده‌ام. بفرما، خاکستر آتشدان، پوست میوه، تکه‌های گوشت گندیده که پر از کرم است، تکه بزرگی نان که حتی برای خوک‌های ما هم قابل استفاده نیست، اما مگس‌های عزیز تو آن را دوست دارند، مگر نه زنوس؟ عید خوبی برایت باشد، ای بت پیر. امیدوارم آخرین عیدت باشد. من آنقدر قوی نیستم که تو را به زیر بکشم. تنها کاری که می‌توانم بکنم این است که به تو تف بیندازم.^۷

هنگامی که زنوس به آیگیستوس، قاتل آگا ممنون، هشدار می‌دهد که اورستس قصد جانش را کرده است، آیگیستوس از او می‌پرسد: چرا به من اجازه دادی پدرش را بکشم اما به او اجازه نمی‌دهی از من انتقام بگیرد؟ زنوس پاسخ می‌دهد: «من او را بیشتر از تو دوست ندارم. من هیچ کس را دوست ندارم.»^۸ در مورد جنایت هم می‌گوید: «اولین جنایت، جنایت من بود. من آن را هنگامی مرتکب شدم که انسان را فانی خلق کردم.» در همان صحنه، آیگیستوس خطاب به زنوس می‌گوید: «پس ببین چه از من ساخته‌ای، ای خدای ظالم.» در صحنهٔ بعد اورستس نتیجه

می‌گیرد که «عدالت مسأله‌ای مربوط به انسانهاست و من به هیچ خدایی نیاز ندارم که آن را به من یاد دهد».^۹ در اواخر نمایشنامه، ژئوس به الکترا می‌گوید: «من آمده‌ام هر دوی شما را نجات دهم». اما الکترا پاسخ می‌دهد: «ما را نجات دهی؟ نه، تو ما را مسخره می‌کنی و این بسیار ستمگرانه است. تو پروردگار انتقام و مرگی، اما گرچه خدا هستی حق نداری قربانیانت را با امیدهای واهی فریب دهی».^{۱۰} در این نمایشنامه، ژئوس خدایی ستمگر و خونخوار معرفی شده که انسان‌ها را باز یقه خود قرار داده است.

سارتر در نمایشنامه شیطان و خدا با تفصیل بیشتری این موضوع را مطرح کرده است. او در این نمایشنامه این آموزه مسیحی را که خدا فقط خیر را اراده می‌کند و شر مطلوب و مراد او نیست، رد می‌کند. از نظر او، خداکاری با خیر و شر ندارد و این مقدمه‌ای است برای رد وجود او. در پرده اول نمایشنامه زنی که بچه سه ساله‌اش از گرسنگی مرده است از کشیشی به نام هاینریش می‌پرسد: «چرا بچه مرد؟» کشیش پاسخ می‌دهد:

هیچ چیز بی‌اجازه خدا روی نمی‌دهد و خدا نیکویی محض است؛ پس هرچه روی می‌دهد نیکوست.

زن: نمی‌فهمم.

هاینریش: تو هرچه بدانی خدا بیشتر می‌داند: آنچه در چشم تو بدی است به چشم او خوبی است، زیرا او عواقب امور را می‌سنجد.

زن: خودت اینها را می‌فهمی؟

هاینریش: نه، نه! من نمی‌فهمم! من هیچ چیز را نمی‌فهمم! نه می‌توانم و نه می‌خواهم که بفهمم. باید ایمان داشت! ایمان! ایمان!^{۱۱}

هاینریش کلام تروتلیانوس را تکرار می‌کند که «ایمان دارم زیرا نامعقول است». او در مورد گرسنگی و مرگ و میر مردم می‌گوید: «آنها مثل مور و ملخ می‌مردند و من سکوت می‌کردم. وقتی که آنها به نان احتیاج داشتند من برایشان صلیب می‌بردم. گمان می‌کنی صلیب خوردنی است؟»^{۱۲} از نظر سارتر انسان متدین در مواجهه با مصایب راضی به قضای الهی است و هرچیزی را از خدا می‌داند و تسلیم آن می‌شود. هاینریش در این باره چنین ادامه می‌دهد: «خداوندا، تو قابیل و فرزندان قابیل را لعنت کردی: حکم، حکم تو باد. تو روا داشتی که دل مردمان پیوسد و نیاتشان بگنجد و افعالشان فاسد و متعفن شود: حکم، حکم تو باد. خداوندا، تو اراده کردی که روی زمین سرنوشت من خیانت‌کردن باشد: حکم، حکم تو باد! حکم، حکم تو باد! حکم، حکم تو باد!»^{۱۳}

در شیطان و خدا قهرمان داستان یعنی گوتز بیان‌کننده اصلی نظریات سارتر است. سه مرحله در زندگی او وجود دارد. در مرحله اول می‌کوشد بدی کند و در برابر خدا بایستد اما خدا واکنشی نشان نمی‌دهد. در مرحله دوم سعی می‌کند خوبی کند و مطیع خدا باشد اما باز خدا ساکت است. سرانجام در مرحله سوم دیگر اهمیتی به خدا نمی‌دهد و می‌کوشد خودش باشد. گوتز در مرحله

اول بدی را به خاطر بدی انجام می دهد و می کوشد خدا را خشمگین سازد. او می گوید چون هرکار خوبی را خدا قبلاً انجام داده است پس من باید کار جدیدی انجام دهم؛ از این رو به بدی روی می آورد. او شهر و رمز را به محاصره درآورده و می خواهد ساکنان آن را قتل عام کند. هدف او خشمگین ساختن خداست: «من گوش خدا را کر می کنم... امشب روی تن تو و روی تن بیست هزار نفر دیگر خدا را به صلابه می کشم.»^{۱۴} اما درعین حال به هاینریش می گوید اگر خدا با تو باشد ممکن است اتفاقی بیفتد که مانع کار من شود. هاینریش، که خودش قبلاً خیانت کرده و خدا جلویش را نگرفته است، این را بی عدالتی می داند و می گوید: «هیچ اتفاقی نخواهد افتاد. این بی عدالتی است. اگر مقرر بود که خدا معجزه ای بکند چرا پیش از خیانت من نکرد؟ اگر تو را رستگار می کند چرا باید مرا و سیاه کند؟»^{۱۵} زمان می گذرد اما از معجزه خبری نیست، گویی خدا تصمیم ندارد مداخله کند. گوتز می گوید:

می بینید که کماکان از معجزه خبری نیست: دارم باور می کنم که خدا به من اختیار تام داده است تا هر کاری می خواهم بکنم. خداوندا، متشکرم، سخت متشکرم. برای زن هایی که امشب بی ناموس می کنیم متشکرم. برای بچه هایی که امشب به سیخ می کشیم متشکرم. برای مردهایی که امشب سر می بریم متشکرم... خدا مرا وسیله کرده است... من برای خدمت به او می روم غوطه مختصری توی خون می زنم و برمی گردم. ولی آب ها که از آسیاب افتاد، آن وقت خدا در دماغش را می گیرد و داد و فریاد راه می اندازد که به این کار راضی نبوده است. خداوندا، راضی نیستی؟ واقعاً؟ پس هنوز وقت هست که مانع من بشوی... خداوندا، تو پاکی و بی گناهی محضی... کینه و ضعف نفس، خشونت، مرگ، کراهت، تنها از بشر سر می زند. تنها قلمرو من همین است و من تنها در آن هستم: هر اتفاقی که در آنجا بیفتد فقط به گردن من است. نترس، من مسئولیت همه چیز را به گردن می گیرم و هیچ حرفی نمی زنم. در روز جزا، هیس، لب از لب بر نمی دارم. من آدم با مناعتی هستم، هر حکمی که برایم صادر کنی قبول می کنم و دم نمی زنم. اما پیش خودمان بماند، آیا تو یک خرده هم ناراحت نمی شوی، به اندازه یک سر سوزن، که مجری مقاصد را به عذاب الیم محکوم کرده ای؟»^{۱۶}

هاینریش از فجایعی که در روی زمین دیده است پی می برد که تحقق پیدا کردن عدالت محال است. «عدالت محال است!... دنیا بی عدالتی است: اگر قبولش کنی شریک جرم می شوی، اگر عوضش کنی جلاذ می شوی. (می خندد) ها! ها! بوی گند زمین تا آسمان ها رفته است.»^{۱۷} اما چون نمی خواهد ایمان خود را از دست دهد می گوید: «خدا اراده کرده است که نیکی روی زمین محال باشد.»

گوتز که از هاینریش می شنود بدی کردن آسان است و همه آن را انجام می دهند اما نیکی کردن محال است، تصمیم می گیرد برای مدتی آدم خوبی شود و اعمال بد را کنار بگذارد. اگر هیچ کس تاکنون نیکی نکرده است پس گوتز باید اولین انجام دهنده آن باشد. او از محاصره شهر دست می کشد و زمین ها را میان دهقان های فقیر تقسیم می کند تا به خیال خودش مدینه فاضله بسازد.

ناستی، رئیس دهقان‌ها، از او می‌پرسد که چه کسی به او گفته زمین‌ها را تقسیم کند و گوتز پاسخ می‌دهد: «خداوند نور هدایت به من عنایت کرده است.»^{۱۸} اما ناستی از این پاسخ متقاعد نمی‌شود و می‌گوید: «وقتی خدا ساکت است می‌توان هر ادعایی را به او نسبت داد.»^{۱۹} در مدینه فاضله‌ای که گوتز ساخته است هرگونه خشونت ممنوع است: مردان حق ندارند زنهایشان را بزنند، والدین نباید دست روی کودکان خود بلند کنند و مردم مجاز نیستند شورش کنند. کارهای گوتز باعث شورش نابه‌هنگام دهقانان در روستاهای اطراف می‌شود و ملاکان نیز به سرکوبی آنها می‌پردازند. ناستی از گوتز می‌خواهد که فرماندهی شورش را برعهده گیرد اما او که مخالف خشونت است، می‌گوید: «خدا مخالف این شورش است». شورشیان که از عدم حمایت اهالی و رمز خشمگین شده‌اند شهر را به آتش می‌کشند و به قتل عام می‌پردازند اما اهالی شهر مقاومت نمی‌کنند زیرا نمی‌خواهند دست به خشونت بزنند. گوتز با شنیدن این خبر به جنگل می‌رود تا با ریاضت‌کشیدن خود را در خدا فانی سازد. درنهایت، اعمال گوتز به جای آنکه سبب خیر شود باعث رنج و فلاکت بیشتر مردم می‌گردد. او هنگامی که تصمیم می‌گیرد نیکی کند به همان اندازه شر به بار می‌آورد که زمانی که می‌خواست بدی کند. گوتز می‌خواست روی زمین بهشت برپا کند اما بهشت خیالی او چیزی جز جهنم از آب درنیامد.

در مجلس ششم از پرده دوم، هیلدا، زنی که سرانجام یار گوتز می‌شود، در کنار دهقانان بیمار و مجروح در درون کلیسایی دیده می‌شود او به پیرزنی می‌گوید: «ما مقصر نیستیم و خدا حق ندارد ما را مجازات کند.»^{۲۰} پیرزن با گریه به او می‌گوید: «هیئات! دخترم! خودت می‌دانی که خدا حق دارد هر کاری بکند.» هیلدا با خشونت پاسخ می‌دهد: اگر حق داشت که بیگناه‌ها را مجازات کند من بی‌درنگ خودم را تسلیم شیطان می‌کردم.» دقایقی بعد یکی از زن‌ها می‌میرد و زنی در میان حاضران از دیگران می‌خواهد که برایش طلب آمرزش کنند. در این هنگام هیلدا جسورانه به خدا چنین می‌گوید:

از تو طلب آمرزش کنیم! تو را چه به آمرزیدن ما؟ تویی که باید از ما آمرزش بطلبی! نمی‌دانم که برای من چه مقدر کرده‌ای، این زن را هم درست نمی‌شناختم. اما اگر تو او را محکوم بکنی من بهشت تو را نمی‌خواهم. گمان می‌کنی که اگر هزار سال در بهشت بمانم هرگز وحشت چشم‌های او فراموشم بشود؟ تا زمانی که در جهنم تو دوزخیان هستند و در زمین تو فقرا، من برگزیدگان ابله تو را که می‌توانند شاد باشند تحقیر می‌کنم؛ من طرفدار انسان‌ها هستم و دست از این طرفداری بر نمی‌دارم. تو می‌توانی مرا بی‌کشیش و بی‌اقرار بمیرانی و بی‌خبر به دیوان عدالت احضار کنی؛ آن وقت خواهیم دید که تو مرا محاکمه می‌کنی یا من تو را.^{۲۱}

از نظر سارتر انسان‌ها نباید از خدا طلب عفو کنند بلکه خدا باید از آنان به سبب بی‌عدالتی‌هایش درخواست بخشایش کند. اگر روز جزا و محاکمه‌ای در کار باشد انسان‌ها نیستند که باید محاکمه شوند بلکه خداست که باید به جرم ظلم و جنایتی که در حق بشر روا داشته است محاکمه و مجازات شود. پارسایی گوتز آسیب‌های دیگری نیز به مردم وارد می‌آورد. برای

مثال، باعث مرگ معشوقهٔ سابقش، کاترین، می‌شود، معشوقه‌ای که پس از آنکه گوتز به خدا روی آورد و او را ترک کرد به یک فاحشه تبدیل شد. گوتز هنگامی که کاترین در حال احتضار است بر سر بالینش حاضر می‌شود و به خدا می‌گوید: «نمی‌گذارم شانه خالی کنی! هرچه قدر که در معجزه بخیل باشی این بار باید برای من معجزه‌ای بکنی.»^{۲۲} هنگامی که کاترین به او می‌گوید: «چه طور نجاتم می‌دهی؟ تو که کشیش نیستی.» گوتز پاسخ می‌دهد: «مسیح را راضی می‌کنم که گناه‌های تو را به گردن من بیندازد.» او سپس در برابر مجسمهٔ مسیح مصلوب زانو می‌زند و چنین می‌گوید:

گناه‌های او مال من است، خودت می‌دانی. مال مرا به من برگردان. تو حق نداری این زن را محکوم کنی، چون تنها مقصر منم. زود باش! این دست‌های من، این صورت من، این هم سینه من. گونه‌های مرا بتراش. بگذار گناه‌های او چرک و خون باشد و از چشم و گوش من جاری شود، مثل تیزاب پشت مرا بسوزاند و ران‌ها و آلت رجولیتم را بخورد و بجود. خوره، ویا، طاعون را به جان من بینداز، اما او را نجات بده... مگر صدای مرا نمی‌شنوی، خدای کر؟ تو نباید این معامله را که من پیشنهاد می‌کنم رد بکنی، زیرا عادلانه است... مگر تو برای انسان‌ها خودت را به کشتن ندادی، راست است یا نه؟ پس ببین: انسان‌ها رنج می‌کشند. بازهم باید خودت را به کشتن بدهی... مگر کری؟ نمی‌شنوی چه می‌گویم؟^{۲۳}

کر بودن خدا به معنای بی‌اعتنا بودن او به خیر و شر است. هاینریش در اواخر نمایشنامه خطاب به گوتز در این باره می‌گوید: «ضعفا را شکنجه کن یا تن خود را زجر بده، لب‌های فاحشه یا دهان جذامی را بیوس، از شدائد یا از لذائد بمیر، خدا عین خیالش نیست.»^{۲۴} خدا اعمال انسان را نه تأیید می‌کند و نه رد. هیچ علامتی از آسمان فرستاده نمی‌شود. خدا کاملاً ساکت است. خدا سکوت است. اکنون گوتز درمی‌یابد که فقط خودش را فریب می‌داده است. فرامینی که او فکر می‌کرد از آسمان دریافت کرده چیزی جز خواسته‌های خود او نبوده است. او به این نتیجه می‌رسد که اصلاً خدایی در آسمان نیست زیرا اگر بود نمی‌توانست بی‌تفاوت بر عرش بنشیند و فقط نظاره‌گر فجایعی باشد که بر زمین می‌گذرد.

من برای یک اشاره التماس می‌کردم، گدایی می‌کردم، به آسمان پیام می‌فرستادم، اما جوابی نمی‌آمد. آسمان حتی از نام من بی‌خبر است. من هر لحظه از خودم می‌پرسیدم که در چشم خدا چیستم. حالا جوابش را می‌دانم: هیچ چیز. خدا مرا نمی‌بیند، خدا صدای مرا نمی‌شنود، خدا مرا نمی‌شناسد. این خلأ را که بالای سر ماست می‌بینی؟ این خداست. این شکاف را می‌بینی؟ این خداست. این حفره را توی زمین می‌بینی؟ این هم خداست. سکوت، خداست. نیستی، خداست. خدا، تنهایی انسان است... اگر خدا هست، انسان عدم است؛ و اگر انسان هست...^{۲۵}

گوتز به هاینریش می‌گوید: «خدا وجود ندارد» و هاینریش او را می‌زند اما گوتز در زیر ضربات او از اینکه سرانجام پی برده است که خدا وجود ندارد اشک شادی می‌ریزد و می‌گوید: «دیگر بهشت نیست، دیگر دوزخ نیست؛ هیچ چیز جز زمین نیست.»^{۲۶} او با خوشحالی به هیلدا

خبر می دهد که «خدا مرد» اما هیلدا پاسخ می دهد: «مرد یا زنده، چه اهمیتی دارد! مدت ها بود که من دیگر کاری به او نداشتم.» گوتر پس از کنار گذاشتن خدا پیشنهاد ناستی را می پذیرد و با به عهده گرفتن فرماندهی شورش به مردم می پیوندد. او اکنون درمی یابد که خیر و شر در روی زمین از هم جدایی ناپذیرند و چون خدا وجود ندارد میل به خشنودکردن او و ترس از ناخشنودی او دیگر معنایی ندارد. انسان باید با آزادی کامل مسئولیت عمل خود را بپذیرد. او تنهاست زیرا آسمان بالای سرش خالی است.

استدلال سارتر در رد وجود خدا مبتنی بر عدم دخالت خدا در عالم و در نتیجه ممانعت نکردن او از وقوع شرور و فجایع است. این فجایع و نابسامانی ها بعضی از انسان ها را به سوی انکار خدا سوق می دهد. سارتر در این باره می گوید: «هیچ کفر و الحادی نیست که در نهایت نتوان کلیدش را در نابسامانی اجتماعی یافت.»^{۲۷} اگر خدا عادل و قادر مطلق است نباید نسبت به آنچه روی زمین بر سر بندگان می آید بی تفاوت باشد. خدا باید وقوع خیر را در عالم ضمانت کند. «سارتر می خواهد که خدا برای جلوگیری از شر در تاریخ شر مداخله کند، درست همانطور که انسان می تواند بخواهد که پلیس برای جلوگیری از صدمه دیدن خودروها در شورش مداخله کند. سارتر می خواهد که خدا در تاریخ خیر تضمین هایی ارائه دهد، درست همانطور که انسان می تواند بخواهد که شرکت بیمه تضمین هایی ارائه دهد.»^{۲۸} اما از نظر سارتر خدا نه جلوی وقوع شر را می گیرد و نه تضمینی درخصوص وقوع خیر می دهد. از اینجا معلوم می شود که خدا عادل و خیرخواه نیست و از آنجا که خدای ظالم دیگر خدا نیست پس اصلاً خدا وجود ندارد.

نقد

پاسخ هایی که در رد این استدلال به سارتر داده شده همان پاسخ های مشهوری است که به مسأله شرور در دفاع از عدل الهی داده شده است. برای مثال گفته شده است که آنچه در ظاهر شر است اگر با یک دید جامع تر نگریده شود ممکن است خیر باشد. ما انسان هایی متناهی با علمی محدود هستیم و نمی توانیم همه چیز را درباره یک رویداد بدانیم. هر رویدادی را باید با توجه به همه نتایجش در نظر گرفت نه فقط نتایجی که برای من داشته است. امکان دارد حادثه ای برای من نتایج نامطلوب داشته باشد اما برای تعداد زیادی از انسان ها مفید واقع شود. از سوی دیگر، حتی اگر من خودم را معیار قرار دهم باز نمی توانم همه آثار و تبعاتی را که رویدادی برای من داشته است پیش بینی کنم. شاید آنچه امروز برای من نامطلوب به نظر می رسد با توجه به رویدادهای آینده تبدیل به امری مطلوب گردد. بنابراین، ما چون از طرح و نقشه کلان خدا برای عالم و بندگان بی اطلاع هستیم نباید به ظاهر آنچه در جهان روی می دهد و نتایج کوتاه مدت آن توجه کنیم بلکه باید در پس هر رویدادی حکمتی الهی را ببینیم. به علاوه منشأ بسیاری از شرور موجود در جهان انسان است. انسان با سوء استفاده از آزادی خداداد خود دست به اقدامات ناپسند و اعمال خلاف می زند که می تواند نتایج نامطلوبی هم برای خودش و هم برای دیگران

داشته باشد. خدا می تواند از این اقدامات جلوگیری کند اما این کار به قیمت ازدست رفتن آزادی انسان تمام می شود. خدا انسان را آزاد آفریده است و بسیاری از شرور عالم بهایی است که انسان برای آزادی خود می پردازد.

پی نوشت ها

۱. درخصوص نظر کامو درباره شرور و بی عدالتی های موجود در عالم، بنگرید به کتاب او به نام انسان عصیانگر (۱۹۵۱).

۲. کرنستون در این باره می گوید: «کامو... دارای یک احساس بسیار قوی در مورد رنج بشر است که احتمالاً سارتر فاقد آن است، زیرا سارتر امور را در روابطی بسیار نزدیک تر به روابط دایمی می بیند. از نظر او، رنج بشر در مقایسه با آزادی او امری موقتی و جزئی است.» بنگرید به:

Charlesworth, Max, *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, London: George Prior Publishers, 1976, p.88.

3. Sartre, Jean-Paul, *The Words*, tr. Bernard Frechtman, New York: George Braziller, Inc., 1964, p. 225.

4. Ibid., p. 226.

5. Ibid., p. 227.

6. Sartre, Jean-Paul, *No Exit and Three Other Plays*, tr. Stuart Gilbert, Lionel Abel, New York: Random House, 1955, p. 55.

7. Ibid., p. 64.

8. Ibid., p. 101.

9. Ibid., p. 105.

10. Ibid., p. 117.

۱۱. سارتر، ژان پل، شیطان و خدا، ترجمه ابوالحسن نجفی، تهران، زمان، ۱۳۵۷، ص ۲۵، ۲۶.

۱۲. همان، ص ۴۶.

۱۳. همان، ص ۴۸، ۴۹.

۱۴. همان، ص ۱۰۷.

۱۵. همان، ص ۱۱۴.

۱۶. همان، ص ۱۱۸-۱۱۶.

۱۷. همان، ص ۱۲۱، ۱۲۳.

۱۸. همان، ص ۱۴۰.

۱۹. همان، ص ۱۴۱.

۲۰. همان، ص ۱۸۲.

۲۱. همان، ص ۱۸۴.

۲۲. همان، ص ۱۹۸.

۲۳. همان، ص ۱۹۹، ۲۰۰.

۲۴. همان، ص ۲۷۴.

۲۵. همان، ص ۲۷۵.

۲۶. همان، ص ۲۷۶.

۲۷. همان، ص ۲۹۷.

28. Luijpen, William, Koren, Maria, *Religion and Atheism*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1971, p. 152.

بوئیوس و رساله «دربارهٔ تسلائی فلسفه»ی او

حسن فتحی

این مقاله، که بخشی از کارهای مربوط به درس «قرون وسطای» استاد دکتر کریم مجتهدی است، در دو قسمت تنظیم شده است. قسمت اول، که حکم مقدمه‌ای را برای قسمت دوم دارد، خلاصه‌ای است از زندگی و آثار بوئیوس. قسمت دوم مشتمل است بر گزارشی نسبتاً مفصل از کتاب تسلائی فلسفه او، که ترجمه و اقتباسی است از مقدمه والش بر ترجمه‌اش از این کتاب به زبان انگلیسی. منابع هر دو قسمت در آخر مقاله معرفی شده است.

۱. زندگی و آثار

۱-۱. زندگی

آنیکیوس مانلیوس سیورینوس بوئیوس^۱ در ۴۸۰ میلادی، در خانواده‌ای مشهور، در رُم دیده به جهان گشود. پدرش شخصیتی سرشناس بود، به گونه‌ای که در سال ۴۸۷ در مقام کنسولی خدمت می‌کرد و دو بار نیز ریاست شهر را برعهده گرفت.

بوئیوس هنرهای آزاد هفتگانه (صرف و نحو، معانی و بیان، منطق، حساب، هندسه، هیئت و موسیقی)^۲ و فلسفه را - احتمالاً در آتن - به خوبی آموخت و خیلی زود نبوغ خودش را آشکار ساخت. در همان دورهٔ جوانی به عرصهٔ سیاست گام نهاد و به دربار تئودوریک استروگوتی^۳ راه یافت. تئودوریک پادشاه آریوسی^۴ ایتالیا (۴۹۳-۵۲۶) بود که شیوه‌های اداری سنتی را در سلطنت خویش به کار می‌گرفت. او در صدد متحد ساختن رومیان و استروگوت‌ها برآمد، اما در کار خویش توفیق نیافت.

بوئیوس در ۵۱۰ کنسول شد و سال‌های متمادی وزیر اعظم تئودوریک بود. در ۵۲۲ دو پسر او کنسول شدند. اندکی بعد بوئیوس به اتهام خیانت بازداشت شد. موضوع این خیانت را

امروزه نمی‌توان مشخص کرد، اما خود او آن را افترا بی‌بش نمی‌دانست. اتهام او یا جنبه سیاسی داشته است (تقویت سنا و مذاکره با بیزانس) و یا دارای جنبه دینی بوده است (کاتولیک بودن بوئتیوس و مخالفت با تئودوریک از این حیث). بوئتیوس به مدت یک سال در پاپوایا^۵ زندانی شد (کتاب تسلای فلسفه حاصل همین مدت است) و سرانجام در ۵۲۴ اعدام گردید. پدرزن او سومناخوس و پاپ دوم نیز در سال‌های ۵۲۵ و ۵۲۶ اعدام شدند.

آرامگاه بوئتیوس در پاپوایا، ظاهراً برپایه خلط میان او و سیورینوس اهل کولوئی^۶، آوازه آرامگاه یک شهید را برای او فراهم کرد. اما در سده‌های اخیر در ایمان مسیحی وی تردید کرده‌اند، زیرا او کتاب تسلای فلسفه را با لحنی غیردینی نوشته است، و اعتبار آثار کلامی او نیز در این سده‌ها محل تردید بوده است. این تردیدها هنگامی برطرف شد که در ۱۸۷۷، محقق آلمانی، ها.اوزنر^۷، اصالت این آثار را مبرهن ساخت. برای خیلی‌ها مایه شگفتی بوده است که بوئتیوس هنگام مواجهه با مرگ به دامن فلسفه‌های رواقی و نوافلاطونی پناه برده است. اما افرادی که در میان فرهیختگان جامعه رومی متأخر چنین رویکردی داشته‌اند، کم نیستند. لازم است به این نکته نیز توجه کنیم که خوانندگان آثار بوئتیوس در دوره‌های اوج ایمان ظاهراً مشکلی از این حیث احساس نکرده‌اند.

۱-۲. آثار

بوئتیوس علاوه بر اینکه یک مسیحی معتقد بود و در این زمینه قلم‌فرسایی می‌کرد، خلف شایسته کسانی چون وارون،^۸ کیرون^۹ (مفسر آثار رواقیان، اپیکوریان و آکادمیان)، پلینوس^{۱۰} (مؤلف کتاب تاریخ طبیعی در ۳۷ جلد، متوفای ۷۹ میلادی در جریان آتشفشان کوه وزو^{۱۱})، اوگوستینوس قدیس،^{۱۲} مارتیانوس کاپلا^{۱۳} (مؤلف کتاب ازدواج و مکروری با علم لغت^{۱۴} در اواخر قرن پنجم) و کلودین مارمیت^{۱۵} (مؤلف کتاب مقام نفس،^{۱۶} درباره روحانیت نفس، در ۴۶۸) بود؛ کسانی که در غرب عالم مسیحی در کنار دانش‌های دینی به علوم آزاد (از جمله هنرهای هفتگانه و فلسفه و اخلاق) نیز پرداختند و پل ارتباط میان علوم یونانی و رومی و جهان مسیحی بودند؛ برعکس عالمان شرقی عالم مسیحی که فقط به علوم دینی و الهی می‌پرداختند.

کثرت آثار بوئتیوس، به‌ویژه با عنایت به شرایط خانوادگی و اشتغالات سیاسی او، حیرت‌انگیز است. او در زمینه‌های تعلیم و تربیت، علم، فلسفه، الهیات و بیش از این‌ها در زمینه‌های منطق، ترجمه و تفسیر قلم‌فرسایی کرده است.

آثار بوئتیوس را از یک سو می‌توان به ترجمه، تفسیر، تألیف و احیاناً تلخیص تقسیم کرد، و از سوی دیگر می‌توان آنها را برحسب موضوعاتشان طبقه‌بندی نمود. البته در صورت انتخاب شیوه دوم، تمام ترجمه‌ها و تفسیرهای او عملاً در محدوده منطق قرار خواهند گرفت.

بوئتیوس می‌خواست همه آثار افلاطون و ارسطو را از یونانی به لاتینی ترجمه و سپس تفسیر کند و سرانجام نشان دهد که آثار این دو فیلسوف با هم سازگارند و شالوده واحدی دارند.

اگر او در این کار خویش توفیق می‌یافت، بی‌تردید فلسفه قرون وسطی راهی دیگر می‌پیمود. اما،

ما کُل ما یَمَنی المرء یدرکه تجری الزیاح بما لاتشهی السفن^{۱۷}

او که آثار مورد نظر را برپایه سیر تعلیمات آن زمان برای ترجمه و تفسیر تنظیم کرده بود، در عمل فقط به ترجمه و تفسیر برخی آثار منطقی توفیق یافت؛ و حتی همین کار ناتمام او نیز تا قرن دوازدهم میلادی تاحدودی مورد غفلت قرار گرفت. با این وصف، همین آثار، تا قرن دوازدهم، یگانه منبع آشنایی عالمان قرون وسطی با منطق یونان بود. فهرستِ اهم آثارِ بوئیوس، برپایه تلفیقی از دو شیوه تقسیم که در بالا مطرح کردیم، به قرار زیر است:

۱-۲-۱. منطق

۱-۲-۱-۱. ترجمه‌ها: مدخل ایساغوجی^{۱۸} فورفورئوس و مقولات^{۱۹} ارسطو، کتاب‌العباره،^{۲۰} تحلیلات اولی و تحلیلات ثانیه،^{۲۱} رد استدلال‌های سوفسطایی^{۲۲} و جدل^{۲۳} ارسطو. اینکه آیا این ترجمه‌ها در میان ترجمه‌های گوناگون اولیه که گِرالد اهل کِرمونا^{۲۴} و دیگران نقل کرده‌اند باقی مانده است یا نه، محل تردید است.

۱-۲-۱-۲. تفسیرها: بوئیوس بر ایساغوجی دو تفسیر نوشت، یکی برای مبتدیان و دیگری (که بزرگ‌ترین اثر فلسفی اوست) برای پیشرفتگان (به سال ۵۰۷-۵۰۹)؛ یک تفسیر بر مقولات نوشت (۵۱۰)؛ شرحی بر ترجمه ماریوس ویکتورینوس^{۲۵} از ایساغوجی نگاشت (پیش از ۵۰۵)؛ و کتاب‌العباره، جدل، تحلیل‌های اول و دوم، احتمالاً استدلال‌های سوفسطایی و جدل کیکرون را شرح کرد.

۱-۲-۱-۳. تألیفات منطقی: مقدمه بر قیاس اقترانی،^{۲۶} درباره قیاس اقترانی،^{۲۷} درباره قیاس شرطی،^{۲۸} درباره تقسیم،^{۲۹} و درباره اختلافات جدلی.^{۳۰}

۱-۲-۱-۴. آثار او در دیگر هنرهای آزاد: اصول حساب،^{۳۱} اصول موسیقی^{۳۲} و اصول هندسه^{۳۳} (سال‌های ۵۰۰ تا ۵۱۰)، که همگی خلاصه‌هایی از آثار باقی‌مانده از نیکوماخوس گراسایی^{۳۴} و اقلیدس^{۳۵} هستند.

۱-۲-۱-۵. آثار کلامی: درباره تثلیث،^{۳۶} درباره مفهوم شخص و طبیعت دوگانه در مسیح،^{۳۷} برضد اوثوئوس (اوتیشن) و نسطوریوس،^{۳۸} و دو رساله کوچک‌تر، رساله درباره ایمان کاتولیکی^{۳۹} که اصالت قطعی ندارد.

۱-۲-۱-۶. درباره تسلاي فلسفه^{۴۰} که شاهکار و آخرین اثر بوئیوس است و بخش دوم و اصلی این مقاله بدان اختصاص یافته است.

۲. رساله درباره تسلائی فلسفه

در این قسمت به ترتیب، توصیف کلی، معرفی اجمالی، معرفی تفصیلی و ارزیابی محتوایی و روشی رساله درباره تسلائی فلسفه را خواهیم آورد.

۱-۲. توصیف کلی

رساله درباره تسلائی فلسفه دارای صورتِ محاوره است و نظم و نثر در آن به هم آمیخته‌اند. در یک طرف خود بوئیوس، که در زندان است، قرار دارد و در طرف دیگر فلسفه قرار دارد که به صورتِ شخص درآمده است. کلّ این رساله در پنج کتاب (باب) تنظیم شده است. هرکدام از کتاب‌ها به چند فصل (مجموعاً چهل فصل) تقسیم می‌شود؛ کتاب نخست هفت فصل، کتاب دوم هشت فصل، کتاب سوم دوازده فصل، کتاب چهارم هفت فصل و کتاب پنجم شش فصل را در خود جای داده‌اند. در فصل‌های کتاب نخست، اول نظم می‌آید و سپس نوبت به نثر می‌رسد، زیرا بوئیوس ابتدا تسلائی خویش را در ادبیات می‌جوید. در فصول کتاب‌های بعدی ابتدا اندرزهای فلسفی به نثر بیان می‌شوند و سپس ابیاتی چند نیمهٔ دوم فصل‌ها را به خود اختصاص می‌دهند.

۲-۲. معرفی اجمالی پنج کتاب رساله

۱-۲-۲. کتاب نخست

وقتی زندانی (بوئیوس) از برفتادگی و سرنوشت عاجل خویش می‌نالَد، بانو فلسفه بر او ظاهر می‌شود. ابتدا زندانی نمی‌تواند مخاطب خود را بشناسد، اما همین‌که به شناختِ او موفق می‌شود، زبان به گلایه می‌گشاید و درخصوص بیدادِ بخت^{۴۱} دادِ سخن می‌دهد. خدمتِ اجتماعی فداکارانه‌اش به محکومیتِ او انجامیده است؛ نظمی که در جهان طبیعت مشهود است، به رفتار عادلانهٔ بشر تسری نمی‌یابد. فلسفه بیماری او را تشخیص می‌دهد؛ احساسات نادرست، دیدهٔ حقیقت‌بینِ او را بسته‌اند و او فراموش کرده است که چه انتظامی بر جهان حاکم است. فلسفه ابتدا درمانِ ملایمی را به او وعده می‌دهد و بدین ترتیب به کتاب دوم می‌رسیم.

۲-۲-۲. کتاب دوم

بانو فلسفه اظهارات تندِ زندانی را از ساحتِ بخت رد می‌کند: زندانی هیچ گلایهٔ واقعی‌ای از بخت ندارد. او خود بخت را تحریک می‌کند که رفتارهای خویش را در مورد انسان‌ها توجیه کند. تا اینجا بخت از زندانی حمایت کرده است و تغییر رفتاری که اکنون نشان می‌دهد، هماهنگ با الگوی مشابهی است که در طبیعت حضور دارد. فلسفه تأکید می‌ورزد که زندگی کنونی این زندانی تسلاهای مادی خود را دارد، اما قرار نیست که خوشبختی حقیقی را در آنها جستجو کنیم. او نعمت‌های دنیوی‌ای را که مردم مشتاقشان هستند بررسی می‌کند و به ترتیب، ثروت و اشتیاق به منصب بالا و جستجوی شهرت را، به عنوان راه‌های خوشبختی، بررسی و طرد می‌کند. بخت آنگاه که روی برمی‌گرداند، بیش از آن هنگام که روی می‌آورد سود می‌رساند.

۲-۳. کتاب سوم

بانو فلسفه، پیش از توضیح اینکه خوشبختی حقیقی را در کجا باید جست، تکرار می‌کند که تمنای ثروت و مقام و شهرت و لذت جسمانی زیاد، درواقع، راه‌های انحرافی جستجوی خیر حقیقی هستند. صراط مستقیم این است که به سرآغازهای خویش بازگردیم. ثروت پیشین زندانی، تصدّی منصب سیاسی، سلطنتی که او کمر به خدمت آن بسته است، میل به شهرت، جستجوی لذت جسمانی و تکیه بر قدرت و جمال مادی، همگی خیرهای دروغینی هستند که نمی‌توانند به خوشبختی منتهی شوند.

در فصل نهم این کتاب، که آغاز نیمهٔ دوم رساله است، فلسفه محکوم کردن خیرهای دروغین را کنار می‌گذارد و به پژوهش خیر حقیقی روی می‌آورد. خیر حقیقی در نزد خداوند است؛ کسی که عین خوشبختی است. خیرهای ناقص که انسان‌ها در پی‌اش هستند، بایستی در وحدت واحد و خیر مستهلک شوند، چیزی که ما باید با بصیرت درونی در جستجوی آن باشیم؛ زیرا حقیقت در اندرون قرار دارد.

۲-۴. کتاب چهارم

بانو فلسفه، پس از فراغت از اثبات هویت خداوند به عنوان خیر حقیقی، به بررسی این مسأله می‌پردازد که آیا او عدالت را در جهان جاری می‌سازد. در پاسخ به این شکوائیه زندانی که ردیلت جولان می‌کند درحالی که فضیلت در محنت است، فلسفه می‌گوید که فضیلت از قدرت حقیقی برخوردار است، زیرا به غایت خودش که همان خیر است می‌رسد، درحالی که ردیلت درمی‌ماند و بدین ترتیب انسان‌های تبهکار را به قلمرو مادون بشر فرو می‌کشد. انسان‌های خوب الهی می‌شوند، درحالی که انسان‌های بد به صورت بهایم درمی‌آیند. بنابراین، کسی که دست به جنایت می‌آلاید مرتکب دلسوزی است؛ باید کاری کرد که او مجازات را به دیدهٔ درمان بنگرد. زندانی تأکید می‌ورزد که ناعقلانیت مشهود در تنظیم امور انسان‌ها با مُلک‌داری یک حاکم خوب منافات دارد. فلسفه برای پاسخ‌دادن به او بیان واضحی از رابطهٔ میان مشیت^{۴۲} و تقدیر^{۴۳} به‌دست می‌دهد؛ مشیت، عقل الهی است که جریان عالم را از آسمانی نامتغیر هدایت می‌کند و تقدیر، نقشهٔ مشیت را از طریق علّیت در جهان تغییر اجرا می‌کند. انسان نمی‌تواند این فرایند را به‌طور کامل فهم کند، و باید به اذعان این امر بسنده کند که هرگونه بختی که به ما روی می‌آورد، خیر است.

۲-۵. کتاب پنجم

فلسفه، پیش از مطرح کردن موضوع اصلی این کتاب پایانی، یعنی ایجاد وفاق میان مشیت الهی و اختیار آدمی، زمینه را با این استدلال روشن می‌سازد که چیزی به نام صُدفه^{۴۴} وجود ندارد. بنابراین، باتوجه به اینکه کار جهان به دست مشیت است، چگونه می‌توان جایی برای اختیار داشت؟ فلسفه برای پاسخ‌دادن به این سؤال میان چهار مرتبهٔ شناسایی فرق می‌گذارد: ادراک حسی، تخیل، عقل و فهم؛ این چهار مرتبهٔ شناسایی در مقابل چهار مرتبهٔ وجود قرار دارند،

یعنی حیاتِ بی حرکت، حیواناتِ پایین تر، انسان و موجودات الهی. تلفیق میان مشیت و اختیار در مرتبه چهارم، یعنی فهم الهی، به دست می آید. شناسایی خداوند همیشه در زمان حال صورت می گیرد نه در آینده یا گذشته. اگرچه از نظرگاه الهی تمام رخدادهای آینده ضروری خواهند بود، اقتضای طبیعتِ خود آنها این است که برخی ضروری باشند و برخی دیگر اختیاری. اختیار آدمی بدین معنا محفوظ خواهد ماند.

۲-۳. معرفی تفصیلی پنج کتاب رساله

۲-۳-۱. کتاب نخست

فصل ۱- وقتی بوئتیوس از مصیبتِ دستگیری و زندانی شدنش می نالد، شَبَحی بر او ظاهر می شود. او بانو فلسفه را، به رغم شواهدی که ردا و متعلقات و توضیحات وی نشان می دهند، نمی تواند بشناسد. فلسفه الهگان هنرِ شعر را که در آنجا برای الهام کردنِ شکوائیه زندانی حضور داشتند، قاطعانه طرد می کند.

فصل ۲- فلسفه بوئتیوس را به علتِ دست برداشتن از روحیه پژوهش فلسفی اش، و به سبب تن دادنِ او به پریشانی و خودگم کردگی ملامت می کند. همچنین، او را به سبب ناتوانی از بازشناختنِ وی سرزنش می کند؛ اما می گوید وقتی که غبار غفلت را از برابرِ دیدگانش دور سازد، خویشتن حقیقی اش را باز خواهد یافت.

فصل ۳- بوئتیوس سرانجام فلسفه را باز می شناسد و به نشاط می آید. فلسفه به او وعده یاری می دهد، چنانکه دیگر نمایندگان خود را در زمان های گذشته یاری کرده است.

فصل ۴- فلسفه در ابیاتِ مقدماتی خویش تأکید می ورزد که انسانِ حکیم و شجاع نه از مخاطرات مادی می هراسد و نه از مخاطراتِ اخلاقی. وقتی فلسفه در مرحله ی بعدی از زندانی می پرسد که آیا پیام او را اخذ کرده است، او با حالتی از عصیان در برابر بی انصافی بخت پاسخ می دهد: به رغم اینکه او به اصلِ افلاطونی کسبِ منصبِ سیاسی برای پیشبرد عدالت^{۴۵} عمل کرده است، و نیز به رغم پیشینه ی شرافتمندانه اش در مقام یک مشاور، در چنگال بی عدالتی و خدعه ای گرفتار آمده است که به محکومیت او منتهی شده است.

فصل ۵- بوئتیوس در ابیاتِ آغازینِ این فصل از خداوند گلیه می کند که نظمی که او بر جهان طبیعت حاکم گردانیده است، به حوزه ی کردار بشر سرایت نیافته است. فلسفه با این انتقاد به وی پاسخ می دهد که او خودش را از جایگاه واقعی اش تنزل داده است، چراکه به عواطفِ فرومایه تسلیم گشته است. فلسفه به بوئتیوس وعده می دهد که درمانِ مقدماتی ملایمی را درباره ی وی به کار خواهد بست.

فصل ۶- از این فصل به بعد، فلسفه اشعار بلندی می سراید که بخشی از الگوی منسجم تعلیم او خواهند بود. این اشعار از یک سو بر پیام فصل ۵، دایر بر پیروی طبیعت از قوانین الهی، دوباره تأکید می ورزند، و از سوی دیگر حاکی از آنند که رفتار انسان نیز باید با همین الگو مطابق باشد.

در قسمتِ نثرِ این فصل، فلسفه ماهیتِ دقیقِ بیماریِ بوئیوس را روشن می‌سازد: او فراموش کرده است که جهان چگونه و به‌سوی چه غایتی هدایت شده است، و نیز از هویتِ خودش در درون جهان غفلت کرده است.

فصل ۷- با تشخیص ماهیتِ بیماریِ بوئیوس از سوی فلسفه، موضوعِ بررسیِ کتابِ نخست در فصل ۶ کامل شده است. این فصلِ اخیر، به‌عنوان حُسنِ ختام، تشبیهاتِ چندی در قالبِ نظم عرضه می‌کند که کسالتِ این زندانی را روشن می‌سازند. عقل او را احساساتِ پست، نابینا و ناتوان ساخته‌اند، مانند ستارگانی که در پس پردهٔ ابرها باشند؛ مانند آبِ دریا آنگاه که گِلِ آلود شود، و مانند آبشارها آنگاه که صخره‌ها سدِ راهشان شوند.

۲-۳-۲. کتاب دوم

فصل ۱- تشخیص فلسفه دربارهٔ بیماریِ بوئیوس این است که او برای ثروت و موقعیتِ پیشین خویش که بخت به وی عطا کرده بود، غصه می‌خورد و به سببِ اینکه بخت او را رها کرده است، پریشان است. اما باید به‌خاطر می‌آورد که ثباتِ بخت دقیقاً در بی‌ثباتیِ آن نهفته است. فلسفه از یاورِ خودش خطابه مدد می‌جوید تا تأکید کند که زندانی هیچ‌گلايهٔ موجهی از این الههٔ متلون ندارد. ابیاتی که در پایانِ فصل می‌آیند، بر رفتارِ نامنظمِ بخت با انسان تأکید می‌ورزند.

فصل ۲- فلسفه اکنون به بخت اجازه می‌دهد که با بوئیوس بر سرِ گلايه‌ای که وی دربارهٔ سلبِ حمایت از خویش دارد، به مناظره پردازد. در این مناظرهٔ خطابي، الههٔ بخت از تصوّراتِ سنتیِ مربوط به تبهکاریِ طبیعت، و مثال‌هایی از تاریخ، بهره می‌گیرد تا رفتاری را که با زندانی در پیش گرفته است، توجیه کند. در ابیاتِ پایانیِ این فصل، انسان به سببِ توقعاتِ مصرّانه‌اش موردِ نکوهش قرار می‌گیرد.

فصل ۳- فلسفه مراحلِ موفقیت‌آمیزی را که زندگیِ درخشانِ گذشتهٔ بوئیوس طی کرده است، به او خاطرنشان می‌کند، مراحلی که تقدیر در طیِ آنها او را بیش از هرکس دیگری مدد رسانیده است. به‌علاوه، اِدباری که اکنون برای او پیش آمده است، همیشگی نیست؛ زیرا نیروی تقدیر با پایان یافتنِ این زندگی به پایان می‌آید. در ابیاتِ آخرِ این فصل با سخنانی مواجه می‌شویم که از بی‌ثباتی‌های موجود در طبیعت حکایت می‌کنند؛ بنابراین، احمقانه است که انتظار داشته باشیم زندگیِ انسان به شیوهٔ ثابتی پیش برود.

فصل ۴- فلسفه اکنون به گزارشی که از خوشبختیِ سابقِ بوئیوس عرضه کرده است (فصل ۳)، برخی وجوهِ تسلی‌بخشِ شرایطِ کنونیِ او، به‌ویژه آسایشِ خانواده‌اش، را اضافه می‌کند؛ به او گوشزد می‌کند که زندگی‌اش، در مقایسه با انبوهِ افرادِ طبقهٔ پایین، هنوز غبطه‌انگیز است. اما خوشبختیِ حقیقی را باید نه در دارایی‌های مادی که مهارش به دستِ بخت است، بلکه در تسلطِ بر نفسِ جستجو کرد. به‌علاوه، از آنجا که روحِ پس از تن باقی می‌ماند، خوشبختی‌ای که دارایی‌های مادی در پی دارند، باید در دمِ مرگ پایان پذیرد. در شعرِ پایانیِ این فصل از تمثیلِ

خانه‌ای که بر پایه محکمی بنا شده است، استفاده می‌شود تا بر این نکته تأکید شود که عمارت خوشبختی را نمی‌توان بر شن‌های بی‌ثبات زرق و برقی مادی بنا کرد.

فصل ۵- فلسفه این استدلال فصل پیشین را که بنا نیست انسان‌ها برای به‌دست آوردن خوشبختی به مواهب بخت چشم بدوزند، از سر می‌گیرد و دارایی‌های دنیوی را که عامه مردم در پی آنهایند (پول، سنگ‌های قیمتی، املاک زیبا، جامه‌های دلربا و انبوه بردگان که پیرامون آدمی را فراگیرند)، بررسی می‌کند. در ابیات این فصل نیز همین نکته بیان می‌شود. فلسفه برای بیان این نکته با حالتی از دلتنگی به سوی زندگی ساده‌ای برمی‌گردد که مردم در زمان گذشته، یعنی پیش از آنکه زندگی افراط‌کارانه بر جامعه هجوم آورد، از آن برخوردار بودند.

فصل ۶- فلسفه، پس از آنکه در فصل ۵ اسباب خوشبختی بودن لذت را نفی کرد، در این فصل به طرد تمثیلات مربوط به قدرت سیاسی می‌پردازد و می‌گوید که مناصب سیاسی انسان‌ها را بر ابدان مردم حاکم می‌سازند، اما آنها را بر ارواح مسلط نمی‌گردانند. اوضاع جباران و فاتحان نبردها ممکن است بازگونه شود، و آنها مظلوم واقع شوند، نه ظالم. مناصب عالی غالباً به دست تبهکاران می‌افتند و در نتیجه، ممکن است خوب نباشند. در قسمت منظوم این فصل، بوئتیوس به مظهر بارز استبداد، امپراطور یرون،^{۴۶} متوسل می‌شود تا حمله کنایه آمیزی بر تئودوریک به عنوان یک حکمران مستبد، ترتیب دهد.

فصل ۷- فلسفه پس از محکوم ساختن ثروت و اشتیاق به مناصب عالی به عنوان راه‌های منتهی به خوشبختی، اکنون انتقادهای خویش را متوجه شهرت طلبی می‌سازد. او تأکید می‌ورزد که حدودی که انسان‌ها در اندرون آن به شهرت دست می‌یابند، بسیار تنگ است و آوازه پس از مرگ، در غیاب گزارش‌های کتبی، کاملاً ناپایدار است. به بیان کلی‌تر، در اندرون مفهوم ابدیت، شهرت را هیچ معنایی نیست. کسانی که از راه فضیلت در پی کسب عظمت واقعی‌اند، هیچ تمایلی به شهرت مضاعف در این زندگی ندارند. ابیات این فصل ارتباط تنگاتنگی با پیام‌های قسمت منشور دارند.

فصل ۸- در این فصل پایانی کتاب دوم، فلسفه محکوم ساختن مواهب بخت را با این ادعا به پایان می‌رساند که سود بخت به هنگام قهر بیشتر از سود آن به گاه مهر است. بخت برگشته به ما امکان می‌دهد تا دوستان حقیقی را بازشناسیم. همین موضوع دوستی^{۴۷} در ابیات پایانی فصل پی‌گرفته می‌شود؛ در این ابیات تأکید می‌شود که همان عشق هماهنگ که جهان طبیعت را اداره می‌کند، روابط میان ملت‌ها، همسران و دوستان حقیقی را نیز استحکام می‌بخشد.

۲-۳. کتاب سوم

فصل ۱- این فصل در حکم مقدمه‌ای است بر موضوع کتاب سوم، یعنی ماهیت خیر حقیقی. فلسفه در نظر دارد که ابتدا راه‌های خوشبختی دروغین را برشمارد (و بدین طریق تا حدودی موضوع کتاب دوم از سر گرفته می‌شود) تا بتواند چستی خوشبختی راستین را مبرهن سازد. در

اشعار این فصل از تمثیل‌هایی درباره طبیعت مدد گرفته می‌شود تا نشان داده شود که آنچه مطلوب است، آنگاه با روشنی بیشتری آشکار می‌شود که جای ضد خود را بگیرد. بدین ترتیب در ابیات پایانی به نتیجه‌گیری اخلاقی پرداخته می‌شود: انسان‌ها باید از خیرهای دروغین دست بردارند تا راه خیر حقیقی را در پیش گیرند.

فصل ۲- فلسفه اکنون خوشبختی‌ای را که همه انسان‌ها در آرزوی آن به سر می‌برند، تعریف می‌کند؛ این خوشبختی کمالی است که تمام خیرها را در اندرون خود جای می‌دهد. وقتی انسان‌ها خیر خویش را در ثروت یا مقام یا قدرت سیاسی یا شهرت یا لذت جسمانی می‌جویند، این جستجوی خیر با قانون‌های طبیعت هماهنگ است، قانون‌هایی که در ابیات بعدی آمده‌اند. آنچه شالوده این قانون‌ها را تشکیل می‌دهد، تمایل اشیا به بازگشت به سرآغازهایشان است: شیران اهلی شده به سوی توخس روی می‌آورند، پرندگان درون قفس‌ها به آزادی تمایل دارند، درختان را هرگاه خم کنیم، دوباره راست می‌گردند، و خورشیدی که غروب کرده است، دوباره سر از مشرق برمی‌آورد، به گونه‌ای که طبیعت همیشه راهی دایره‌وار در پیش می‌گیرد.

فصل ۳- فلسفه، پس از اثبات اینکه راه حقیقی خوشبختی همان بازگشت به اصل خویش است، اکنون این مدعای خویش را مبرهن می‌سازد که مواهب بخت نمی‌توانند مایه خوشبختی باشند؛ برای این منظور با بوئیوس درباره ثروتمندی پیشین او به منازعه برمی‌خیزد و اثبات می‌کند که این ثروتمندی کل نیازهای او را برطرف نساخته بود؛ ثروت به محافظت نیاز دارد و حرص مال عطشی است که هیچ آبی آن را فرو نمی‌نشاند. در اشعار این فصل بر همین استدلال آخر تأکید می‌شود: خسیس طمعکاری که ثروت زیادی می‌اندوزد، در زندگی خویش بیچاره است و ناگزیر کل آن ثروت را هنگام مرگ رها می‌کند.

فصل ۴- اکنون فلسفه اثبات می‌کند که مناصب سیاسی نیز نمی‌توانند راهی به سوی خوشبختی حقیقی باشند. او در استدلال خویش می‌گوید که این مناصب را غالباً افراد تبهکاری در دست می‌گیرند که بر اثر آنها به رسوایی روز افزونی گرفتار می‌شوند؛ حرمتی که آنها دارند، به مناطق بیگانه گسترش نمی‌یابد؛ و کسانی که پیش‌تر در مسند قدرت بودند، اکنون در معرض داوری عمومی قرار گرفته‌اند. در ابیات این فصل، بر استدلال اول و سوم از این استدلال‌ها تأکید می‌شود.

فصل ۵- فلسفه، پس از کنارگذاشتن ثروت و مناصب عالی به عنوان راه‌هایی به سوی خوشبختی حقیقی، اکنون به موضوع اعمال قدرت می‌پردازد و به‌طور اخص به اعمال سلطنت، که بوئیوس دستخوش آن گشته بود، اشاره می‌کند. سایه شوم ترس بر سر زندگی سلاطین گسترده است؛ ملازمان آنها غالباً قربانی قدرت شاهانه می‌گردند. در ابیات این فصل تأکید می‌شود که یگانه قدرتی که سزاوار جستجوست، قدرت بر احساسات پست خویشتن است.

فصل ۶- فلسفه در این فصل با زحری به یورش بر چهارمین تمنای خوشبختی دروغین،

یعنی آرزوی شهرت، می پردازد. این گونه شهرت ها غالباً بدون استحقاق به دست می آیند، یا فقط شالوده محلی دارند. زرق و برق اشراف زادگی نیز از این زمره است، جلوه ای که فرزندان برپایه سزواری های شخصی خویش استحقاق آن را ندارند. ابیات این فصل فقط به همین موضوع اخیر اختصاص می یابند؛ همه انسان ها، اعم از اشراف و عوام، از این افتخار که به طور یکسان خلفای ممتاز خداوند هستند، برخوردارند.

فصل ۷- آخرین یورش فلسفه بر ادعای دروغین تحقق خوشبختی متوجه لذت جسمانی است، لذتی که آشفته گی دماغی یا اضطراب روانی را در پی دارد. در ادبیات پایانی این فصل، با استفاده از تمثیل سنتی میراث تلخ و شیرین زنبور عسل، بر همین موضوع تأکید می رود.

فصل ۸- فلسفه اکنون انتقادهای خودش از پنج خیر دروغین را، که به طور جداگانه در فصل های سوم تا هفتم مطرح کرد، باهم می آورد. خیر دروغین پنجم، یعنی لذت جسمانی، پژوهش مختصری را در باب حماقت تکیه بر توانایی و زیبایی جسمانی در پی می آورد. در اشعار آخر این فصل، همین درس، یعنی اینکه انسان ها نباید خوشبختی را از راه جستجوی خیرهای دروغین طلب کنند، با توسل به تمثیل خطابی «ناممکن ها»^{۴۸} خلاصه می شود، تمثیلی که شاعران اوگوستینی دلبستگی زیادی بدان دارند.

فصل ۹- در اینجا، که آغازگاه نیمه دوم محاوره است، فلسفه از جنبه سلبی تعلیم خویش، یعنی طرد خیرهای دروغین، دست برمی دارد و همراه زندانی به بررسی ماهیت خیر حقیقی روی می آورد. فرض بر این است که خیر حقیقی یک کل تقسیم ناپذیر است، و جنبه های مثبت همه خیرهای دروغین را دربر می گیرد. در حالی که فلسفه در فصل های پیشین درس هایی برای زندانی گفته بود و به اختصار پنج مطلوب عمومی انسان ها به عنوان راه های متمایز خوشبختی را طرد کرده بود، اکنون از فن گفتگوی سقراطی استفاده می کند؛ یعنی، به شاگرد خویش جرأت می دهد که در جستجوی خیر حقیقی با او همکاری کند. این فصل مملو است از تقلید آگاهانه از عبارت پردازی های محاورات افلاطون. عطف توجه از محکوم سازی سلبی خیرهای دروغین به پژوهش مثبت درباره خیر حقیقی در اشعار این فصل نمود بیشتری می یابد؛ این قسمت زمزمه ای است ملایم با خداوندی که شاعر اکنون در جستجوی خیر حقیقی از او مدد می خواهد.

فصل ۱۰- وجود خیرهای ناقصی که خوشبختی های ناقص را به ارمغان می آورند، مستلزم وجود خیر کاملی است که خوشبختی کامل را به همراه می آورد. خیر کامل از آن خداست، و عین اوست؛ و از آنجا که خوشبختی بالاترین خیر است، خدا و خوشبختی نیز دقیقاً یکی هستند؛ آنها نمی توانند به عنوان دو خیر اعلی وجود جداگانه داشته باشند. بدین ترتیب، وقتی که انسان ها خوشبختی کامل را فراچنگ می آورند، در الوهیت خداوند سهیم می شوند. وقتی که انسان ها در پی ثروت، قدرت، حرمت، شهرت و لذت می روند، به سوی خیر اعلی گام برمی دارند. در ابیات این فصل از انسان ها خواسته می شود که از پرداختن کورکورانه به امور دنیوی دست بردارند و چشمان خویش را به نور خیره کننده کامل بدوزند.

فصل ۱۱- خیرهای ناقصی که انسان‌ها در جستجوی آنهایند، باید وحدت یابند، زیرا واحد و خیر یکی هستند. تمام اشیا، اعم از جاندار و بی جان، زاده عطش طبیعت به بقا هستند، و آنها فقط وقتی به این مقصد نایل می آیند که وحدت خود را حفظ کنند. از این روست که همه انسان‌ها در پی واحد و خیر هستند. در ابیات این فصل از ما خواسته می شود که این حقیقت را نه از راه موشکافی بیرونی بلکه از طریق درون بینی جستجو کنیم، زیرا حقیقت در اندرون ما جای دارد، و ما می توانیم آن را با تأمل در وجود پیشین خویش به خاطر آوریم.

فصل ۱۲- وقتی فلسفه موضوع اداره جهان را پیش می کشد، زندانی قاطعانه استدلال می کند که پیشرفت منظم آن را باید عقل واحدی رهبری کند. فلسفه، در تأیید این پاسخ، اضافه می کند که تمام اشیا با طوع و رغبت در برابر آن خیر اعلی سر تسلیم فرود می آورند، و اگر چنین نمی کردند، با اکراه و بی میلی به این کار واداشته می شدند. بوئیوس اذعان می کند استدلال «پُرپیچ و خم» فلسفه ذهن او را پریشان کرده است، و بدین ترتیب مؤلف فرصت می یابد که روند بحث را به نفع خواننده خلاصه وار بیان کند. در اشعار طولانی این فصل از اسطوره معروف اورفئوس و اثوریدیکه استفاده می شود تا بر این نکته تأکید شود که ما باید چشمان خویش را بدان هدف حقیقی که در اوج آسمان است بدوزیم و نباید آنها را به حضیض زمین برگردانیم.

۲-۳-۴. کتاب چهارم

فصل ۱- فلسفه اکنون به طور کامل توضیح داده است که خیر حقیقی چیست و در کجا یافت می شود. او حالا به دومین موضوع اصلی رساله می پردازد: آیا خداوند، یعنی خیر حقیقی، سهم‌ها را به عدالت تقسیم می کند؟ زندانی، در این فصل مقدماتی، با انعکاس وضع خودش، گلایه می کند که فضیلت در محنت است، درحالی که رذیلت جولان می کند. فلسفه وعده می دهد که پاسخ‌هایی برای این حیرت‌زنانی عرضه خواهد کرد. ابیات ضمیمه‌ای این فصل توصیه‌ای عمومی است به اجتناب از جهان فاسد استبداد، و تعالی به سوی خیر حقیقی.

فصل ۲- فلسفه می خواهد به این گلایه بوئیوس که خدای خیر به رذیلت فرصت جولان می دهد و فضیلت را در محنت می افکند، پاسخ دهد؛ و می گوید که قدرت حقیقی در اختیار فضیلت‌مندان است، درحالی که تبهکاران درمانده هستند؛ زیرا همه انسان‌ها در پی کسب خیر هستند و انسان‌های شریر چون می کوشند آن را از راه ارضای هوس‌های خویش به دست آورند، از دستیابی بدان باز می مانند. غریزه طبیعی بدین ترتیب کنار گذاشته می شود و هنگامی که آنها از طبیعت خویش منسلخ گشتند، در زمره انسان‌ها نمی توانند بود. شرارتی که آنها در پی اش هستند، امر پوچی بیش نیست؛ از این روی، آنها هیچ قدرتی بر انجام دادن آن ندارند. در اشعار این فصل (که باز هم با ملاحظه حال تئودوریک تنظیم شده است) اثبات می شود که انسان‌های شریر ساز و برگ قدرت را در اختیار دارند، اما در واقع بردگان عواطف دون پایه خویشند.

فصل ۳- از آنجا که همه انسان‌ها در جستجوی خیر هستند و انسان‌های خوب بدان نایل

می آیند ولی تبهکاران از این توفیق بی بهره می مانند، انسان های خوب پاداشی را که آنها را الهی می گرداند، به چنگ می آورند، اما شرارت پیشگان به کیفر تبهکاری بودن تن درمی دهند. این کیفر، آنها را به مرتبه مادون بشر تنزل می دهد و آنها در قلمرو بهایم گام می نهند. در ابیات این فصل به شیوه مناسب از اسطوره پیروان اودوسئوس،^{۴۹} که به دست کیرکه^{۵۰} به صورت بهایم درآمدند، سخن به میان می آید؛ در آخرین بند شعر این تمثیل گفته می شود: پیروان اودوسئوس نمایندگان تبهکاران عالمند.

فصل ۴- تبهکاران از حیث تمایل به انجام دادن کردارهای بد و توانایی بر انجام دادن آنها بیچاره هستند؛ به علاوه، از آنجا که مدت زندگانی کوتاه است، قلمرو این تبهکاری محدود است. اگر کیفر جنایات خود را تحمل کنند، خوشبخت ترند؛ زیرا این نوع کیفرها چون عادلانه هستند، مرتبه ای از خیر را برای آنها به ارمغان می آورند. زندانی، درعین اینکه به سلسله استدلال ها گردن نهاده است، ملاحظه می کند که عامه مردم بر آنها صحه نمی گذارند. فلسفه از اینکه توده مردم نمی توانند دریابند که آنکه ستم می کند از آنکه ستم می بیند روزگار محنت بارتری دارد، تأسف می خورد و می گوید بسیار بجا بود که به این گونه ستمکاران به شیوه ای غمخوارانه می فهمانیدیم که کیفر دیدن آنها حالت درمانی دارد. همین تمایل به غمخواری نسبت به تبهکاران در ابیات این فصل منعکس شده است.

فصل ۵- زندانی اکنون محوریت بحث را از تبهکاری انسان به بی عدالتی و نامعقولیت حاکم بر جهان منتقل می سازد. فلسفه برای آغاز پاسخ خویش در اشعار این فصل، جهل انسان ها به قوانین حاکم بر آسمان را با خونسردی ای که هنگام تأمل درباره نیروهای طبیعت از خود نشان می دهند، مقایسه می کند. این کار حکم پیش درآمدی است به بررسی نقش مشیت در فصل بعدی.

فصل ۶- در این فصل، که طولانی ترین فصل در کل رساله است، فلسفه، بنیادی ترین سخن خویش را که ناظر به رابطه میان مشیت و تقدیر است، عرضه می کند. مشیت، عقل خداوند است که افسار هدایت جهان را به دست دارد؛ و تقدیر، تحقق آن هدایت در جهان تغییر است. تقدیر از مشیت سرچشمه می گیرد و تابع آنست. سلسله ثابتی از علّیت از سوی مشیت از طریق تقدیر جریان می یابد تا مقدرات بشر را به دست گیرد. انسان های فانی چندان اهل تمیز نیستند تا نظم الهی را از آن حیث که به انسان ها مربوط می شود، دریابند. اگرچه انسان ها می توانند برخی از شواهد جریانات عقلانی را مشاهده کنند، آنها باید به قبول انتظام سودمند جهان به دست خداوند، بدون آنکه آن را کاملاً بفهمند، رضا دهند. در ابیات عالی این فصل، درس قاطعی که در سرتاسر اشعار کل رساله تعلیم می شود از سرگرفته می شود: نظم جهان طبیعت، از حکومت حکیمانه و عاقلانه آفریدگار الهی، که عشق^{۵۱} کیهانی است، حکایت می کند.

فصل ۷- زندانی با این سخن فلسفه که «هر بختی خوب است»، به منازعه برمی خیزد؛ دستاویز او این باور عمومی است که برخی انسان ها با بخت بدی روبه رو می شوند. فلسفه

پیشنهاد می‌کند که آن دو با هم این باور عمومی را تحلیل کنند، باوری که در آن به حق فرض می‌شود که بخت خوب از آن خوبان است، ولی به خطا تصور می‌شود که بخت بد از آن بدان است. اما، او این بدفهمی را محکوم نمی‌کند؛ بلکه از خوبان می‌خواهد که از آموزه میانه‌روی در برابر بخت پیروی کنند، در برابر یورش‌های آن دوام آورند و خویشان را در مقابل حمایت‌های آن حفظ کنند. اشعار این فصل به سه تمثیل اسطوره‌ای به عنوان نمونه‌هایی از مواجهه با بخت اختصاص یافته‌اند.

۲-۳-۵. کتاب پنجم

فصل ۱- زندانی، در مقام تمهید مقدمه برای موضوع اصلی کتاب آخر، که تبیین فلسفه از چگونگی تلفیق میان مشیت و اختیار است، درباره وجود احتمالی و ماهیت بخت (صدفه) سخن می‌گوید. فلسفه برای پاسخ‌دادن به او به تعریف و مثال مشهور ارسطو متوسل می‌شود، یعنی اینکه صدفه اقتران علت‌های پیش‌بینی نشده‌ای است که مشیت در کار می‌آورد و تقدیر به پیش می‌برد. در اشعار این فصل، به عنوان مثال، علت طبیعی جریان به ظاهر تصادفی آب‌های رودخانه اثبات می‌شود.

فصل ۲- اکنون زندانی این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا انسان‌ها مختارند. فلسفه تأکید می‌ورزد که اختیار وجود دارد، اما میان کاربدهای چهارگانه آن فرق می‌گذارد. هر قدر روح انسان در بند اشیای زمینی، و به ویژه در بند رذیلت‌ها، گرفتار آید، توانایی آن برای تشحید عقل در اختیار امور کم‌تر می‌گردد. در اشعار این فصل، توضیح اخیر گفتار فلسفه بسط می‌یابد؛ در این اشعار چشم مشیت با نظر خداوند، که از او به خورشید حقیقی تعبیر می‌شود، یکی گرفته می‌شود.

فصل ۳- در این فصل، موضوع اصلی کتاب پنجم مطرح می‌شود: چگونه می‌توان علم پیشین خداوند را با وجود اختیار هماهنگ دانست؟ این فصل یگانه جایی است که زندانی سهم گسترده‌ای را در بحث برعهده می‌گیرد. البته او در فصل چهارم کتاب نخست نیز سخنانی طولانی در بیان دردمندانگی‌های خویش بر زبان رانده بود. این راه حل اندیشمندان پیشین که شناخت قبلی ضرورتاً مستلزم تعیین پیشین نیست، در بوتۀ نقد قرار می‌گیرد و استدلال‌هایی بر ضد آن اقامه می‌شود. زندانی به اینجا می‌رسد که وجود اختیار توهمی بیش نیست، و به این نتیجه غم‌انگیز می‌رسد که پادشاه و کیهان‌بی‌منا هستند و نیایش به سوی خداوند را ثمری نیست. در اشعار این فصل از ناتوانی آشکار عقل بشر در این جهان از شناخت حقیقت در تمام جوانب آن سخن به میان می‌آید.

فصل ۴- فلسفه اکنون به استدلال سستی‌ای که زندانی رد کرده بود باز می‌گردد. استدلال مذکور این بود که علم پیشین ضرورتاً علت رخدادهای آینده نیست. او مدعای خویش را با این استدلال پیش می‌برد که در همه موارد چنین ضرورتی در کار نیست. از این درک نادرست زندانی

که پیش‌بینی اشیا ضرورتاً مستلزم تحقق آنهاست، لازم می‌آید که تبیینی از ماهیت شناسایی عرضه شود. شناسایی دارای چهار مرتبه ادراک حسی، تخیل، تعقل و فهم است. در اشعار این فصل، رویکرد تجربیِ رواقیان به کسب معرفت رد می‌شود و از این مفهوم نوافلاطونی دفاع می‌شود که ذهن پویایی خاص خود را دارد و خودش از راه یادآوری به معرفت دست می‌یابد؛ ذهن می‌تواند این معرفت را با آنچه از راه حواس به دست می‌آید، درآمیزد.

فصل ۵. فلسفه، به دنبال پژوهش معرفت‌شناسانه در فصل پیشین، اکنون به دسته‌بندی حالات شناخت در چهار مرتبه حیات بی‌حرکت، حیوانات پست‌تر، انسان و موجودات الهی می‌پردازد. او در استدلال خویش می‌گوید که همان‌طور که باید عقل را در تفسیر واقعیت بر حواس و تخیل ترجیح داد، فهم الهی را نیز باید بر عقل ترجیح داد. برعهده این فهم الهی است که تناقض ظاهری میان علم پیشین خداوند و اختیار آدمی را برطرف سازد. در اشعار این فصل بر تفاوت میان حیوانات پایین‌تر و انسان تأکید می‌شود؛ چشم‌های حیوانات به زمین دوخته شده‌اند درحالی که افکار انسان، همچون نگاه او، باید روبه سوی بالا داشته باشد.

فصل ۶. تعارض ظاهری میان مشیت الهی و اختیار آدمی را فقط از راه فهم طبیعت و علم خداوند می‌توان برطرف کرد. خداوند، برخلاف جهان زمانی ما، سرمدی است؛ او همواره در زمان حال واجد حیاتی نامتغیر است. بنابراین، شناسایی او برتر از جهان زمانی است؛ او رخدادهای آینده را، اعم از اینکه به ضرورت رخ دهند یا نه، به گونه‌ای که در پیش دیدگانش تحقق می‌یابند، می‌بیند. تا آنجا که به مشیت مربوط می‌شود، از نظرگاه شناسایی الهی، تمام رخدادهای آینده ضروری خواهد بود، درعین حال که برخی از آنها به اقتضای طبیعت خویش ضروری خواهند بود و برخی دیگر اختیاری. مشیت الهی تغییراتی را که در جریان‌های عمل از سر اختیار صورت خواهند گرفت، از پیش خواهد دید. بدین ترتیب اختیار آدمی، پاداش‌ها و کیفرها (که به تبع انتخاب‌های آزادانه لازم می‌آیند) و نیایش به سوی پروردگار برای موهبت‌های آینده، محفوظ و معتبر باقی می‌مانند.

۲-۴. نظری اجمالی به کل رساله از حیث محتوا و روش

رساله دربارهٔ تسلی فلسفه از نظر محتوا به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود. بخش نخست که از آغاز رساله تا فصل هشتم از کتاب سوم بدان اختصاص یافته است، جنبهٔ سلبی دارد؛ فلسفه در این بخش «خیرهای دروغین» را یکایک بررسی و رد می‌کند. بخش دوم که از فصل نهم از کتاب سوم تا پایان رساله را تشکیل می‌دهد، دارای جنبهٔ ایجابی است؛ در این بخش، «خیر حقیقی» قدم به عرصهٔ تحقیق می‌گذارد و جایگاه شایستهٔ خود را می‌یابد.

رساله به روش محاوره نوشته شده است؛ اما در بخش نخست از دو بخش اصلی فوق، یک طرف محاوره که زندانی (خود بوئتیوس) است، بیش‌تر شنونده است تا گوینده، و در واقع خطابه‌های فلسفه به تکلف صورت محاوره به خود گرفته‌اند. در بخش دوم رساله، گفتگوهای

واقعی چندی به چشم می‌خورند. به‌طور کلی، در دو جای محاوره (کتاب اول، فصل چهارم؛ کتاب پنجم، فصل سوم) زندانی به تفصیل سخن گفته است.

رساله، چنانکه از نامش پیداست، دارای محتوای فلسفی است. رد پای تمام کسانی را که پیش از بوئتیوس به فلسفه پرداخته‌اند، در این اثر می‌توان یافت، از جمله: هراکلیتوس، در فصل اول از کتاب سوم درباره نظریه تضاد؛ فیثاغورس و افلاطون در فصل دوم از کتاب سوم، درباره بازگشت به اصل؛ اشارات فراوان به جمهوری افلاطون درباره تصدی حکومت و انگیزه آن، در کتاب اول؛ تقلید نگارشی از افلاطون، به‌ویژه در فصل نهم از کتاب سوم؛ برابر دانستن خیر با واحد در فصل یازدهم از کتاب سوم به شیوه افلاطون؛ اظهار این سخن سقراطی در کتاب سوم که مرتکبین جنایت، شایسته دلسوزی‌اند و مجازات، درمان روح است، و این سخنی است که به‌طور کلی یادآور گرگیاس افلاطون است؛ تعریف «صدفه» به «اقتران علت‌های پیش‌بینی نشده»، و عرضه مثال چاه‌کن و طلا، در فصل اول از کتاب پنجم، به‌همان صورت که در مابعدالطبیعه ارسطو، ۱۰۲۵a آمده است؛ و موارد فراوان دیگر. آنچه در این اثرپذیری‌ها چشمگیرتر از همه است، شیوه افلاطونی، تعبیر کیکرونی و روحیه رواقی است.^{۵۲} بوئتیوس از حیث اخلاق، دنباله‌رو رواقیون بوده است؛ اما فی‌المثل، در امر معرفت‌شناسی نظریه رواقیون را نمی‌پذیرد و آموزه تذکر^{۵۳} افلاطونی را برمی‌گزیند (اواخر کتاب سوم، فصل چهارم از کتاب پنجم و جاهای دیگر). او همچنین، در فصل سوم از کتاب اول و فصل ششم از کتاب دوم، خودش را در سنت فیلسوفان شهید قرار می‌دهد. کل این رساله به نحوی یادآور محاوره فایدون افلاطون است.

باتوجه به آنچه در بند پیشین آوردیم، که خود مُشتی از خروار است، به‌آسانی می‌توان فهمید که چرا کسانی از بوئتیوس انتقاد کرده‌اند که در دم آخر به دامن فلسفه پناه برده و دین را فراموش کرده است. اما دو نکته را نباید در اینجا فراموش کرد. یکی اینکه، اصل و جوهر دین را «تعبد» و «تسلیم» غیرنقدانه تشکیل می‌دهد و در آن عرصه مجالی برای پرس و جو نیست؛ و بنابراین، حاق ایمان بوئتیوس به هیچ‌وجه نمی‌تواند به‌صورت یک کتاب درآید و این انتظار که او باید، فی‌المثل، کتابی به نام درباره تسلاي دین می‌نوشت، کاملاً نابه‌جاست. دیگر آنکه، همه چیز اهل فلسفه معمولاً و بلکه اصولاً رنگ فلسفه به خود می‌گیرد، و دین آنها نیز از این قاعده مستثنا نیست در نتیجه، منافاتی ندارد که کسی متدین باشد و در عین حال به زبان فلسفی و در سنت فلاسفه سخن بگوید. شاهد مدعی اخیر ما این است که در کتاب بوئتیوس، اولاً هیچ مطلبی نیست که ضد دین باشد و ثانیاً به بسیاری از موارد برمی‌خوریم که کاملاً صبغه دینی دارند. نمونه تصریحات دینی وی اشارات اوست به «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»^{۵۴} در فصل اول از کتاب دوم؛ اتحاد با خدا و نوعی وحدت در کثرت مسیحی در فصل دهم از کتاب سوم؛ پای فشردن بر این نکته که خیر حقیقی نزد خداوند است و او عین خوشبختی است؛ و موارد فراوان دیگر.

1. Anicius Manlius Severinus Boethius.

۲. از این هفت هنر، سه مورد نخست را «دروس سه‌گانه (trivium)» و چهار مورد بعدی را «دروس چهارگانه (quadrivium)» می‌نامند.

3. Theodoric of Ostrogoth (454-526).

۴. پیرو آریوس Arius. آریوس و پیروان او منکر وحدت در تثلیث بودند. آنها مسیح را صرفاً یک انسان کامل می‌دانستند و جنبه الوهیت او را انکار می‌کردند. افکار آریوس، که در حوالی سال ۳۲۳ میلادی بیان شده بود، در ۳۲۵ میلادی در «شورای نیقیه» محکوم گشت.

5. Pavia

6. Severinus of Kologne

7. H. Usener

8. Varro

9. Cicero

10. Pliny

11. Vésuve

12. Augustinus, St

13. Martianus Capella

14. *Noces de Mercure et de la Philologie*

15. Claudian Marmet

16. *Statu Animae*

۱۷. چنین نیست که آدمی به هرچه خواهد رسد / گاهی بادهای برخلاف میل کشتی‌ها می‌وزند.

18. *Isagoge*

19. *Categories*

20. *De Interpretatione*

21. *Prior Analytics and Posterior Analytics*

22. *Sophistic Arguments*

23. *Topics*

24. Greald of Cremona

25. Marius Victorinus

26. *Intrudction ad Categoricalis Syllogismo*

27. *De Categoricalis Syllogismis*

28. *De Hypotheticis Syllogismis*

29. *De divisione*

30. *De topicis differentiis*

31. *De institutione arithmetica*

32. *Elements of music*

33. *Elements of Geometry*

34. *Nicomachus of Gerasa*

35. Euclid
36. *De Trinitate*
37. *On the Person and Two Natures in Christ*
38. *Against Eutyches and Nestorius (Contra Eutychen et Nestorium)*
39. *On the Catholic Faith*
40. *On the Consolation of Philosophy*
41. Fortune
42. Providence
43. Fate
44. Chance

۴۵. افلاطون، جمهوری، ۴۷۳d، ۴۸۷e.

46. Nero
47. Amincita
48. Adynata
49. Odysseus (اودیسه)

۵۰. Circe؛ نام ساحره‌ای در جزیره آیا یا (Aeaea) که هرکس از جام او می‌نوشد، تبدیل به خوک می‌شود.

51. Amor.

۵۲. بدین معنا که، همانند افلاطون از روش محاوره‌ای استفاده می‌کند؛ اصطلاحات و عبارات کیکرون را به کار می‌گیرد؛ و روحیه مناعت و رضایت و خوش‌بینی بنیادین رواقی را به منصه ظهور می‌گذارد.

53. Recollection.

۵۴. خداوند درباره کارهایش مورد سؤال و مؤاخذه قرار نمی‌گیرد.

منابع قسمت اول

برهیه، امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تلخیص دکتر بحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷، صص ۵۸-۶۹.

مجتهدی، دکتر کریم، فلسفه در قرون وسطی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، صص ۱۵۵-۱۸۲.

معین، دکتر محمد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، مجلد پنجم (در مورد شخص ثئودوریک).

Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1. pp. 328-330.

Copleston, F.S.J., *A History of Philosophy*, U.S. Image book, 1952, vol. 1, p. 485; and vol. 2, pp. 101-104.

منبع قسمت دوم

Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Translated with Introduction and Explanatory Notes by P.G. Walsh, Clarendon Press, Oxford, 1999.

بررسی نظریه تمایز وجود و ماهیت

فاطمه فنا

چکیده

از مباحثی که در فلسفه اسلامی حائز اهمیت است و در حکم یکی از اصول بنیادی آن به‌شمار می‌رود، نظریه تمایز وجود و ماهیت در موجودات ممکن است. این اصل پیش از آنکه توسط فارابی عرضه شود توسط فیلسوف دیگری عرضه نشده بود و نمی‌توان سابقه‌ای از آن را در متون فلسفی پیش از وی یافت، دست‌کم نمونه یا شاهی که دال بر طرح آن پیش از فارابی باشد در دست نیست. در متون فارابی نیز — آن اندازه که به‌دست ما رسیده — البته این بحث بسیار مختصر و موجز بیان شده است. طرح این نظریه را به منظور بهره‌برداری از نتایج آن در تبیین مسائل مابعدالطبیعی به‌طور وسیع و منسجم در فلسفه ابن‌سینا به تفصیل می‌توان ملاحظه کرد. آشنایی فیلسوفان بعدی، به‌ویژه فیلسوفان و متکلمان مسیحی، با این نظریه و تأثیر آن در نظام مابعدالطبیعی آنها از طریق مطالعه آثار ابن‌سینا صورت گرفته است. به همین جهت در مطالعات محققان متأخر درباره این نظریه غالباً طرح این اندیشه را در فلسفه‌های مسیحی تحت تأثیر فیلسوفان مسلمان و به‌ویژه ابن‌سینا دانسته‌اند. البته در این میان کسانی هم هستند که طرح اولیه آن را به ارسطو نسبت می‌دهند و در نهایت نقش ابتکاری فیلسوفان مسلمان را در بیان آن منکر شده‌اند. مقاله حاضر حاوی گزارشی است از بررسی و تحقیق درباره:

۱. منشأ طرح نظریه تمایز وجود و ماهیت
۲. تحلیل و توضیح نظریه تمایز وجود و ماهیت
۳. برخی از نتایج و ثمرات حاصل از نظریه تمایز وجود و ماهیت

۱. منشأ طرح نظریه تمایز وجود و ماهیت

از مباحثی که در فلسفه اسلامی حائز اهمیت است و در حکم یکی از اصول بنیادی آن به‌شمار می‌رود، نظریه تمایز وجود و ماهیت در موجودات ممکن است. در تحقیقات فلسفی متأخر

درباره فلسفه اسلامی، به منشأ و خاستگاه نظری این اصل نزد فیلسوفان مسلمان یا توجهی نشده یا اگر شده غالباً به نتایج نادرستی منتهی شده است. بی توجهی در این باب شاید از این جهت بوده که نخستین طراحان و مبدعان این اصل، مفاد آن را روشن و به منزله اصلی بدیهی می دانستند و بیشتر از نتایج آن در تبیین نظرگاه های فلسفی خود بهره برده اند و کمتر درباره چند و چون خود آن از حیث مبادی و جهات طرح آن سخن گفته اند. به همین جهت توجه محققان را به اهمیت و جایگاه آن در فلسفه مسلمانان خصوصاً از این جهت که ابداع فیلسوفان مسلمان بوده کمتر جلب کرده است. از سوی دیگر، محققانی که به این مسأله توجه کرده اند، غالباً نتایج درستی از مطالعه خود به دست نیاورده اند و چون بنابر نظر رایج، فلسفه اسلامی را کاملاً در چارچوب سنت ارسطویی می انگاشتند در نهایت سعی کرده اند برای آن خاستگاهی در اندیشه ارسطو دست و پا کنند و طرح آن را توسط فیلسوفان مسلمان چیزی بیش از پیروی سنت ارسطویی تلقی نکنند. در این میان، البته کسانی هم بوده اند که طرح این اصل و نظریه را از ابتکارات فیلسوفان مسلمان دانسته اند. نگارنده مقاله حاضر، در صدد است تا نتیجه تحقیق خود را که بر پایه تحلیل این اصل و تبیین مبادی تصویری و تصدیقی و نتایج حاصل از آن صورت گرفته در این باب به شرح ذیل عرضه کند.

اصل تمایز وجود و ماهیت - به شرحی که گفته خواهد شد - پیش از آنکه توسط فارابی عرضه شود از سوی فیلسوف دیگری مطرح نشده بود و نمی توان سابقه ای از آن، دست کم نمونه یا شاهی دال بر طرح آن در متون فلسفی پیش از فارابی، یافت. در عین حال باید اضافه کرد که فارابی به اختصار و ایجاز به طرح آن پرداخته است. از سوی دیگر پس از وی، تأکید ابن سینا بر این اصل در صورت بندی نظام فلسفی اش تاحدی بوده که موجب گردیده غالباً این رأی را از ابتکارات فلسفی وی به شمار آورند. به علاوه چون شقای ابن سینا به ویژه الهیات آن از نخستین آثار فلسفی مسلمانان بوده که به لاتینی ترجمه گردیده فیلسوفان سده های میانی در غرب نیز ابن سینا را مبتکر نظریه تمایز وجود و ماهیت دانسته اند. با این حال برخی از محققان متأخر مبدأ این نظریه را در فارابی یافته و به درستی به نقش فارابی نیز توجه کرده اند (برای مثال ن. ک. به (E. Gilson, 1980, p. 185; D. Burrell, 1993, p. 62-70).

در عین حال، همان طور که قبلاً به اشاره گفته شد، درباره منشأ تاریخی نظریه تمایز وجود و ماهیت و نخستین طراح آن، برخی عقیده دارند که ریشه های این نظریه را نزد ارسطو می توان یافت. این عده به جمله ای کوتاه و مختصر و بدون تحلیل و تفصیل از ارسطو در اثر منطقی اش تحلیل های ثانی (2, c. 9, 72b, 10) استناد می کنند آنجا که می گوید: «انسان چیست و انسان هست دو معنای مختلفند». شاید برخی نیز به جمله دیگر وی در مابعد الطبیعه (کتاب پسین، فصل ۱، ۱۰۲۵ ب ۷-۱۸) استناد می کنند که ارسطو در آنجا گفته است: «اما همه این دانش ها فلان موجود و فلان جنس را مشخص می کنند و به آن اشتغال می ورزند، اما نه موجود به طور مطلق یا موجود بماهو موجود را و نیز هیچ گونه بحثی درباره چیستی به میان نمی آورند، ... بنابراین،

واضح است که از چنین گونه استقرا نه درباره جوهر و نه درباره چیستی هیچ برهانی به دست نمی آید، بلکه گونه ای دیگر از توضیح است. به همین سان در این باره نیز که جوهری که بدان پرداخته اند آیا هست یا نیست، هیچ چیز نمی گویند؛ زیرا شأن چنین اندیشه است که «چیستی» و «آیا هست» را توضیح دهد» (ن.ک: شرف الدین خراسانی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل ابن سینا؛ نیز ن.ک: J. Owens, 1978, p. 146-147).

اما مفاد این عبارات دلیل کافی برای انتساب این نظریه به وی به دست نمی دهد. زیرا تمایز و اختلاف ذکر شده در تحلیلات ثانی با توجه به صدر و ذیل سخن وی ناظر به یک تمایز منطقی است. گفته وی در مابعدالطبیعه را نیز باید با توجه به نظریه او در باب موجود، معانی آن و جوهر مورد بررسی قرار داد. به نظر ارسطو نخستین و حقیقی ترین معنای موجود جوهر است؛ نیز از جمله معانی جوهر، چیستی (ماهیت) و تعریف است. بدین ترتیب موجود، جوهر و چیستی تعبیر مختلف از یک چیز نزد ارسطو است. به علاوه، ارسطو نه تنها در هیچ یک از مباحثات مابعدالطبیعی خود از آن بهره نبرده و به تفصیل و توضیح و نیز بیان نتایج حاصل از آن پرداخته، بلکه نظریه مذکور اساساً با نظام مابعدالطبیعی او سازگار نیست. زیرا برای متفکران یونانی از جمله ارسطو که عالم را واقعیته همیشه موجود و ازلی می دانستند، این که چرا اصلاً موجودی هست و چرا نبوده به عنوان یک مسأله مطرح نشده است (ن.ک: دنباله مقاله).

اتین ژیلسون نیز به تفاوت نظر ارسطو و ابن سینا در این باب قائل است. به نظر وی کاربرد ابن سینایی این تمایز متضمن معنایی مابعدالطبیعی است و این چیزی است که ابن سینا از فارابی گرفته است. ارسطو فقط متذکر شده است که اثبات ماهیت شیء با اثبات وجود آن یکی نیست. به تعبیر دیگر، مقام اثبات یک شیء (علم به ماهیت آن) با مقام ثبوتش (وجود و تحقق آن) متفاوت است.

سخن ارسطو در بالا ناظر به مقام اثبات و علم به شیء است اما در ابن سینا علاوه بر آن، توجه به مقام ثبوت و تحقق عینی شیء است و فی الواقع وجود شیء ممکن غیرذات و ماهیت آن است و همین غیریت است که مبین نیاز به علتی وجودبخش در ممکنات و رابطه وجودی میان آنها و مبدأ اول است. ابن سینا از این تمایز دریافت که وجود یا بودن، یک لازم مفارق ماهیت و بدین معنی برای ماهیت عرض است و علتی آن را به ماهیت ممکن اعطا و افاضه می کند (ن.ک: E. Gilson, 1980, p. 190-191; Jean Jolivet, 1998, p. 42-43).

بنابراین منشأ طرح این نظریه مابعدالطبیعی را نه در ارسطو بلکه نزد فارابی و ابن سینا باید جست و طرح آن با نتایج و ثمرات وجودشناختی ای که به دنبال داشته آغاز راهی مستقل از سنت ارسطویی در تفکر فلسفی مسلمانان است، اگرچه اذعان به این امر به معنای انکار تبعیت و پیروی ایشان از ارسطو در برخی دیگر از جنبه ها و اصول کلی تفکر فلسفی نیست. برای روشن شدن این امر که منشأ طرح این نظریه را نمی توان در ارسطو یا دیگر فیلسوفان یونانی یافت کافی است که به مفاد این نظریه و نتایج حاصل از آن توجه کرد که هیچ یک با نظام ارسطویی یا یونانی

سازگاری ندارد. از این رو در اینجا برای اثبات مدعای مقاله حاضر تحلیل و بررسی مفاد نظریه مذکور و برخی از نتایج حاصل از آن لازم می‌نماید.

۲. تحلیل و توضیح نظریه تمایز وجود و ماهیت

این نظریه، چنانکه در ابتدای مقاله بیان شد، نخستین بار در فلسفه اسلامی و توسط فارابی مطرح شده است. از این رو برای تحلیل و توضیح آن با مروری بر عبارات فارابی در این باب آغاز می‌کنیم. اما از آنجا که فارابی بسیار موجز بدان پرداخته و پس از وی ابن‌سینا به تفصیل از این نظریه و نتایج آن استفاده کرده است بررسی و تحقیق مقاله حاضر برپایه قول و نظر ابن‌سینا دنبال می‌شود.

اولین نکته که در باب این نظریه باید در نظر داشت این است که تمایز مذکور فقط در قلمرو موجودات ممکن جاری است و برخلاف آن، چنین تمایزی در واجب‌الوجود بالذات نیست، بلکه وجود او عین ماهیتش است. به همین جهت بحث درباره تمایز مذکور پس از بیان تقسیم موجود به واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات صورت می‌گیرد. فارابی در عیون المسائل تقسیم مذکور را چنین بیان می‌کند:

فنقول إن الموجودات علی ضربین أحدهما إذا اعتبر ذاته لم یجب وجوده و یشی ممکن‌الوجود، والثانی إذا اعتبر ذاته وجب وجوده و یشی واجب‌الوجود». (بی‌تا، عین ۳، ص ۵)

موجودات بر دو قسمند: یکی آنکه اگر ذاتش در نظر گرفته شود، وجودش واجب نیست؛ یعنی وجود او به اقتضای ذاتش واجب نیست و چنین موجودی ممکن‌الوجود بالذات نامیده می‌شود. دیگری آن موجودی است که اگر نظر به ذات آن شود وجودش ضروری و واجب است؛ یعنی ذات آن مقتضی وجوب وجود است و چنین موجودی را واجب‌الوجود بالذات نامند. فارابی پس از آن در بررسی واجب‌الوجود بالذات درباره وجود بذاته آن و نیز اینکه واجب‌الوجود بالذات ماهیتی ندارد بحث خود را ادامه می‌دهد. در عبارات متن مذکور تصریح و بیان واضحی درباره تمایز مذکور نمی‌توان یافت، اگرچه تلویحاً متضمن آن است. اما وی در فصوص‌الحکم^۱ سخن خود را با بررسی درباره این تمایز در موجودات ممکن آغاز می‌کند و می‌گوید: اموری که سوی ما یعنی در جانب ما و در عالم ما و نزدیک ما هستند (یعنی موجودات ممکن)، هریک ماهیت و وجودی دارند و ماهیت آنها عین یا داخل در وجود و هویت آنها نیست. اگر ماهیت انسان عین هویتش بود در این صورت، تصور ماهیت انسان عین تصور هویت و وجودش بود. پس با تصور وجود انسان علم به وجود انسان حاصل می‌شد و بر فرض عینیت وجود و ماهیت او، علم به وجودش مقتضی تصدیق ماهیت آن بود. پس ماهیت شیء عین وجودش نیست. همچنین وجود شیء عین ماهیت یا جزء و داخل در ماهیت شیء نیست. در غیر این صورت، وجود از مقومات ماهیت می‌بود و تصور ماهیت بدون وجود کامل نمی‌شد و

رفع وجود از ماهیت شیء محال بود؛ یعنی آن شیء واجب‌الوجود بود... پس وجود و هویت شیء مقوم ماهیت شیء نیست و از عوارض لازم ماهیت ممکنات است اما نه از لواحق که بعد از تحقق ماهیت ملحق به آن می‌شود، چون تحقق ماهیت به وجود است و اگر وجود از لواحق بعد‌الماهیه باشد الحاق وجود به آن در این حال تحصیل حاصل است (نک به فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷-۴۸).^۲ چنانکه ملاحظه می‌شود طرح این تمایز نزد فارابی هم ناظر به مقام اثبات است، آنجا که می‌گوید در این صورت تصور ماهیت بدون وجود کامل نمی‌شد، و هم ناظر به مقام ثبوت و تحقق عینی است، آنجا که می‌گوید اگر وجود عین ماهیت شیء بود رفع وجود از ماهیت شیء محال بود و آن واجب‌الوجود بود. همچنین آنجا که می‌گوید وجود از لواحق بعد‌الماهیه نیست، چون اگر چنین باشد الحاق وجود به آن در این حال تحصیل حاصل است.

طرح نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا طی بررسی وجودشناختی تقسیم موجود به واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات و تفاوت‌ها و نسب و روابط میان آنها صورت می‌گیرد. در یک نگاه کلی می‌توان گفت که ابن‌سینا نظام مابعد‌الطبیعی خود را پس از تعیین «موجود بماهو موجود» به عنوان موضوع فلسفه یا مابعد‌الطبیعه برپایه این تقسیم و تمایز میان موجود واجب و ممکن استوار می‌سازد. او از این نقطه آغاز می‌کند تا به هدف و مطلوب نهایی خود در فلسفه که اثبات مبدأ المبادی و علت اولی است، یعنی خداوند متعال، نایل گردد. در میانه این آغاز و انجام، وی به مناسبت بحث و تحقیق خود، درباره موجود و احوال و عوارض ذاتی و اقسام آن به بررسی می‌پردازد.^۳

از آنجا که فارابی پیش از ابن‌سینا، تقسیم موجود به ممکن و واجب را بیان کرده است به نظر می‌رسد که بی‌وجه نباشد اگر بگوییم که او این تقسیم را از فارابی گرفته است.^۴ اما تفصیل و تکمیل این بحث و نتایج حاصل از آن را به صورتی منتظم و منسجم در فلسفه ابن‌سینا، به‌ویژه در اثر مهم و بزرگ او شفاء بوضوح می‌توان ملاحظه کرد. ابن‌سینا این تقسیم را چنین بیان می‌کند: تمام موجوداتی که در عرصه هستی داخلند عقلاً می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته آن است که اگر درحد ذاتش، یعنی فی‌نفسه و بدون ملاحظه غیراعتبار شود، وجودش واجب و ضروری نیست و روشن است که وجودش ممتنع و محال نیز نمی‌باشد، چون اگر ممتنع بود در عرصه هستی داخل نمی‌شد و موجود نبود. این چیز در حیث امکان، یعنی ممکن‌الوجود بذاته است. قسم دیگر چیزی است که وجود آن به اعتبار ذاتش ضروری و واجب است، یعنی واجب‌الوجود بذاته است (۱۴۰۵ق، الهیات، مقاله اول، فصل ۶، ص ۳۷).

ابن‌سینا در ادامه سخن خود با تحلیل و تأمل در معنا و مفهوم واجب‌الوجود بذاته و ممکن‌الوجود بذاته، خواص و احکام وجودی آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. از تحلیل معنای واجب‌الوجود بذاته معلوم می‌شود که آن موجوی است که علت ندارد. زیرا اگر علتی داشته باشد، وجودش مستند به آن علت و به واسطه آن خواهد بود. در این صورت واجب‌الوجود بالذات نیست، بلکه واجب بالغیر است. پس فرض علت برای واجب‌الوجود بالذات، مستلزم

خلف است. همچنین واجب بالذات، بسیط است و به هیچ وجه درحقیقت وجوب وجود با دیگری مشترک و مکافیء و ملازم نیست و تغیر و تکثر و اضافه و تعلق به غیر در ذات او راه ندارد و در وجود خاص خود یگانه و منفرد است (ن.ک. به همان، فصل ۶-۷، ص ۳۷-۴۷).

درمقابل واجب الوجود بذاته، ممکن الوجود بذاته است. ممکن الوجود در معنای عام آن یعنی آن چیزی که ممتنع نیست و به معنای خاص - که در اینجا مورد نظر ابن سیناست - آن چیزی است که نه ممتنع است و نه واجب. به تعبیر دقیق تر، یعنی چیزی که به اعتبار ذاتش نه عدمش ضرورت دارد و نه وجودش ضروری است. پس ذاتاً درحالت تساوی نسبت به وجود و عدم است. بدین ترتیب، وجود ممکن بذاته جز به وجود علتش و از ناحیه او واجب نمی گردد. در این صورت، با نظر به علتش واجب و به اعتبار نبود علتش ممتنع است. اگر وجود آن از ناحیه غیر نباشد، ناگزیر باید از جانب ذات یا به تعبیر دقیق تر عین ذاتش باشد که در این صورت واجب الوجود بذاته است، درحالی که فرض بر این است که ذاتاً واجب نیست. پس برای اختصاص وجود به ممکن الوجود، به وجود چیز دیگری نیاز است تا وجود او را واجب و ضروری سازد. بنابراین، موجود ممکن، مرکب از وجوب بالغیر و امکان بالذات است؛ وجوب بالغیر وصف وجودش، و امکان بالذات ویژگی و لازم ذات و ماهیت اوست. به بیان دقیق تر می توان گفت هر ممکن الوجودی که درعین و خارج محقق و موجود است مرکب از وجوب بالغیر و امکان بالذات و بنابراین، مرکب از وجود و ماهیت است. آنچه به اعتبار ماهیت و ذاتش دارد (یعنی امکان)، غیر از آن چیزی است که از ناحیه غیر (یعنی وجوب وجود) گرفته است پس هویت موجود ممکن، حاصل اتحاد این دو حیثیت در اوست:

۱. حیثیت امکان که برای او دائمی و لاینفک است، چون ناشی از ذات یعنی ذاتی است و ذاتی لایختلف و لایتخلف است.

۲. حیثیت وجوب وجود که زائد بر ذات اوست؛ چون از جانب غیر به او داده شده، حتی اگر دائماً هم موجود باشد. زیرا وجودش بسته به وجود علتی است که وجود را برای او واجب و ضروری کرده است.

باتوجه به آنچه درباره واجب بذاته گفته شد، چنین ترکیبی در ذات واجب الوجود محال است. او موجودی است که ماهیت و وجودش عین هم است و ذات و ماهیت او همان حقیقت وجوب وجود بالذات است. حقیقت وجوب وجود بالذات، چنانکه ابن سینا خود تصریح کرده، چیزی جز تأکد و شدت وجود نیست:

أَنَّهُ لَيْسَ حَقِيقَةً وَجُوبُ الْوُجُودِ إِلَّا نَفْسُ تَأْكَدِ الْوُجُودِ لَا كَحَقِيقَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَعْنَى غَيْرِ تَأْكَدِ الْوُجُودِ، وَالْوُجُودُ لَازِمٌ لَهَا أَوْ دَاخِلٌ عَلَيْهَا، كَمَا عَلِمْتَ (همان، فصل ۷، ص ۴۵).

پس فقط واجب الوجود بالذات است که موجودی فرد و بسیط است و غیر او «زوج ترکیبی» است. «فاذن واجب الوجود واحد بالکلیه لیس کأنواع تحت جنس، و واحد بالعدد لیس کأشخاص تحت نوع، بل معنی شرح اسم له فقط؛ و وجوده غیر مشترک فیه. ... فهذه الخواص التي

یختص بها واجب الوجود. و اما الممكن الوجود، فقد تبین ذلك خاصيته و هو أنه يحتاج ضرورة إلى شيء آخر يجعله بالفعل موجوداً و كل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره، و إما أن يعرض له دائماً، و إما أن يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائماً، بل في وقت دون وقت. فهذا يجب أن يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان، كما سنوضحه. والذي يجب وجوده بغيره دائماً، فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة. لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره، و هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فذلك لاشيء غير واجب الوجود تعزى عن ملاسمة ما بالقوة و الامكان باعتبار نفسه، و هو الفرد و غيره زوج ترکیبی». (همان، ص ۴۷).

چنانکه ملاحظه می شود، ابن سینا براساس این تقسیم درباره موجود، در همین گام نخست پژوهش فلسفی اش در الهیات شفا درباره «موجود بماهو موجود»، برخی از مهمترین نظریات و اصول اساسی نظام مابعدالطبیعی خود را اظهار می کند که تمایز وجود و ماهیت در ممکنات و عینیت آنها در واجب الوجود بالذات از آن جمله است.

تمایز وجود و ماهیت در ممکنات یا به تعبیر دیگر ترکیب ممکن از وجود و ماهیت، درمقابل عینیت ماهیت و وجود واجب (خدا) است. اهمیت این نظریه از آن جهت است که بنابر آن، اصول و نظریات مهم دیگری مستقل از سنت ارسطویی تأسیس و عرضه می شود. البته سهم و نقش فارابی در فراهم آوردن مقدمات دستیابی به چنین توفیقاتی را نباید از نظر دور داشت. این نظریه اگرچه خود مبتنی بر تقسیم موجود به واجب و ممکن است، اما چنانکه در اثنای مقاله حاضر بیان می شود، در ادامه پژوهش فلسفی قائلان به آن، مقدمه اصلی و بنیادین تبیین وجودشناختی نسبت و رابطه واجب الوجود (خدا) و موجودات ممکن (مخلوقات) را فراهم می سازد و تبیین این رابطه را از انحصار در رابطه و نسبتی غایتمدار و مبتنی بر اصول طبیعی و نه مابعدالطبیعی خارج می کند. به بیان دقیق تر، بسیاری از مباحث وجودشناسی و خداشناسی در نظام فلسفی ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان و برخی از فیلسوفان مسیحی به پیروی از او مبتنی و متکی بر همین اصل است (ن.ک: به ادامه مقاله).

چنانکه قبلاً اشاره شد، ابن سینا با تحلیلی که از معنا و مفهوم واجب و ممکن به دست می دهد، این تمایز را در موجودات ممکن بیان می کند. زیرا ممکنات موجوداتی هستند که بذاته، یعنی به خودی خود و بدون سبب، وجود ندارند. چون وجود بذاته، مستلزم آن است که ضروری باشد و حال آنکه در ممکن نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش. وجود ممکن به اقتضای ذاتش نیست، زیرا اگر وجود ممکنات عین ماهیت یا به اقتضای ذاتشان بود (یعنی وجود عین ذات یا ذاتی بود)، بنابر این قاعده عقلی که «الذاتی لا یعلل» (یعنی امر ذاتی، علتی و رای علت خود ذات ندارد) و «کل عرضی معلل»، پس موجودات ممکن نیز مانند خدا نیاز به علت نداشتند و در نتیجه واجب بالذات می بودند و این خلف است. بنابراین، وجود در موجود ممکن، عرضی و غیر از ماهیت آن است.

از سوی دیگر باید توجه داشت که در موجود ممکن که در خارج و اعیان موجود است دو چیز محصل ملاحظه نمی‌گردد و اتحاد و ترکیب میان وجود و ماهیت، حقیقی است. یعنی وجود و ماهیت دو جزء انضمامی در موجود ممکن نیستند و درعین حال تمایز و جدایی آنها واقعی و عقلی است.^۵ البته عقلی بودن آن به معنی چیزی که ساخته ذهن و به اصطلاح غیرواقعی باشد نیست، چنانکه در ترکیب و اتحاد ماده و صورت یا جنس و فصل هم ترکیب و اتحاد حقیقی است. به اعتبار همین اتحاد خارجی است که بهرغم غیریت وجود و ماهیت، حمل وجود بر ماهیت جایز است و می‌توان گفت «انسان موجود است» یا «حیوان موجود است». در این صورت باید پرسید که چه نسبتی میان وجود و ماهیت در ممکنات برقرار است و حمل و اسناد وجود بر یک ماهیت تحت چه نوع حملی واقع می‌شود؟ در پاسخ باید گفت که بنابر این نظریه، غیریت و زاید بودن وجود نسبت به ماهیت ممکن به همان معنی است که اشاره شد، یعنی وجود نه عین ذات و ماهیت ممکن است و نه جزء و از مقومات آن. به عبارت دیگر، وجود نه جنس شیء است و نه فصل آن و نه چیزی که حاصل از اتحاد جنس و فصل است. پس وجود امری بیرون از ماهیت است که ملازم و همراه ماهیت ممکن شده و به همین جهت می‌توان گفت که موجود است. در این صورت، حمل وجود بر ماهیت ممکن از قبیل حمل ذاتی نخواهد بود. به بیان دیگر، وقتی چیزی نسبت به چیز دیگر به منزله ذات یا ذاتی آن نباشد، پس به معنای مقابل آن یعنی امری زائد و عرضی است. رابطه وجود با ماهیت نیز به همین وجه است؛ یعنی وجود عارض و زائد بر ماهیت است و حمل آن از قبیل حمل عرضی است.

باید توجه داشت که عوارض و لوازم یک چیز ممکن است ناشی از ذات خود شیء باشد، هرچند که از مقومات آن محسوب نگردد. ازینرو ابن‌سینا درباره این ملازمه و عروض توضیح می‌دهد که وجود و ائیت از لوازم و عوارض ذات ماهیت هم نیست؛ یعنی سبب عروض وجود بر ماهیت ممکن، محال است که ذات و خود ماهیت باشد. زیرا در این صورت این عروض، تابع معروض (یعنی تابع ماهیت) خواهد بود و امر تابع فقط چیزی را که موجود است تبعیت می‌کند. پس لازم می‌آید که ماهیت قبل از وجودش موجود باشد و این خلف و محال است. بنابراین، چیزی غیر از خود ماهیت و خارج از آن باید علت عروض وجود بر ماهیت گردد. در نتیجه، هر چیزی که ماهیت دارد معلول است.^۶

مطلب دیگری که با توجه به این نظریه درخور طرح و بررسی است این است که وضعیت ماهیت قبل از وجود چگونه است و ابن‌سینا چه پاسخی برای آن اندیشیده است؟ اگر ماهیت بدون وجود و قبل از عروض وجود محقق نیست، عروض وجود بر آن یا به تعبیر دقیق‌تر افاضه وجود از علت به آن چگونه و به چه معنایی است؟ وجود بر چه چیزی عارض و افاضه می‌شود؟ آیا «چه چیزی» در این پرسش با توجه به اینکه ابن‌سینا به معنایی شیئیت (چیزی بودن) را مساوق وجود و موجود می‌داند، قابل اطلاق بر ماهیت است؟ در این صورت آیا می‌توان ماهیت را چیزی غیر وجود و موجود دانست؟ و سؤالات دیگری در همین راستا قابل طرح و

بررسی است که پرداختن به این مسائل با توجه به اینکه به مباحث دیگری چه در فلسفه ابن سینا، نظیر بحث علم الهی، چه در فلسفه بعد از او، نظیر بحث جعل، اصالت وجود یا ماهیت و مانند اینها، ارتباط وثیقی دارد، به جهت پرهیز از اطالة کلام، در مجال و مقاله مستقلى باید به تحقیق و بررسی درباره آن پرداخت.

ابن سینا در برخی دیگر از آثار خود نیز درباره معنای عرضی بودن سخن گفته و مراد از عرضی بودن وجود برای ماهیت را به معنای چیزی که ذاتی نیست روشن کرده است. برای مثال در دانشنامه علائی چنین گفته است:

«پس این هر ده [یعنی مقولات] را ماهیتی است که نه از چیزی بود، چون چهار چهار، یا بودن وی شماری، بدان صفت که هست. و هستی او را ائیت خوانند به تازی، و ماهیت دیگر است و ائیت دیگر؛ و ائیت ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است» (۱۳۵۳ ش، الهیات، ص ۳۸-۳۹).

همچنین در جای دیگری از همین کتاب در بیان عینیت ماهیت و وجود واجب الوجود بالذات چنین آمده است: «آنچه را [یعنی وی را] ماهیت جز ائیت است نه واجب الوجود است؛ و پیدا شده است که هرچه و ماهیت جز ائیت بود، ائیت و معنی عرضی بود. و پیدا شده است که هرچه و معنی عرضی بود و را علت بود» (همان، ص ۷۶-۷۷).

بنابر آنچه نقل شد می توان گفت چنانچه حقیقت موجود ممکن، یعنی ممکن الوجود به درستی تصور شود، اصل تمایز وجود و ماهیت در ممکنات بلاواسطه تصدیق خواهد شد. در عین حال باید متذکر شد که ابن سینا برای اثبات این تمایز استدلال کرده است، چنانکه در منطق شفاء (مقولات، مقاله دوم، فصل ۱، ص ۶۰-۶۱) در جایی که به بررسی نحوه اطلاق «موجود» بر اشیاء مختلف می پردازد و اطلاق متواطی «موجود» را رد می کند و می گوید موجود جنس اشیا نیست تا به تواطؤ اطلاق شود در ادامه می گوید حتی اگر به تواطؤ حمل شود باز هم وجود جنس اشیا نیست، یعنی از مقومات ماهیت اشیا نمی تواند باشد پس امری خارج از ماهیت آنهاست. وی برای این سخن چنین استدلال می کند که وجود بر معنایی که داخل در ماهیت اشیا نیست، یعنی بر چیزی که مقوم ذات آنها نیست دلالت می کند و وجود لازم ماهیت اشیاست به همین جهت وقتی ماهیت یک شیء مثلاً یک مثلث را تصور می کنیم و شکل بودن و وجود را به آن نسبت می دهیم، درمی یابیم که شکل بودن داخل معنای مثلث یعنی مقوم آن است و فهم معنای مثلث بدون فهم این معنا که آن شکل است محال است، چون مثلث بودن مثلث منوط به شکل بودن آن است. اما فهم آن متوقف بر تصور وجود آن نیست و تصور مثلث بدون تصور وجودش ممکن است، چون وجود مقوم ذات مثلث نیست. به همین جهت می توان مثلث را تصور کرد و در عین حال در وجودش شک کرد تا اینکه برهانی بر وجودش اقامه شود. درحالی که اگر وجود داخل در ذات مثلث و مقوم آن بود تصور مثلث بدون تصور وجودش و علم به وجودش ممکن نبود. ولی درباره شکل بودن مثلث چنین چیزی ممکن نیست، یعنی اینکه مثلث را بدون تصور

شکل بودن آن بتوان تصور کرد یا در شکل بودن آن شک کرد. به همین دلیل ما نمی‌توانیم بپرسیم که چه چیزی مثلث را مثلث یا شکل کرده است، یعنی پرسش از علت مثلث بودن مثلث یا شکل بودن مثلث باطل است، چون «الذاتی لا یعلل» اما پرسش از علت وجود مثلث باطل نیست، زیرا وجود امری زائد بر ذات مثلث و خارج و عارض بر ذات مثلث است و «کل عرضی معلل».^۷

وی در جای دیگر به مناسبت بحث از تعریف جوهر براساس همین نظریه چنین استدلال می‌کند که «موجود لافی موضوع» نمی‌تواند حد جوهر باشد و موجود و وجود (با نحوه خاص لافی موضوع بودن) مقوم ماهیت جوهر نیست، زیرا این جوهر که در خارج وجود بالفعل لافی موضوع دارد ممکن است بعداً معدوم شود و در عین حال با وصف عدمش باز هم می‌دانی که آن جوهر است. به عبارت دیگر، جوهر چه وجود داشته باشد چه نداشته باشد؛ چه کسی علم به وجودش در خارج داشته باشد چه نداشته باشد، جوهر است چون وجود بالفعل آن در خارج با همان وجه خاصش (لافی موضوع) مقوم ماهیت آن نیست، بلکه امری است که به ماهیت جوهر و دیگر اشیا ملحق می‌شود و تفاوت واجب‌الوجود بالذات با جوهر، با اینکه هر دو لافی موضوع‌اند، در این است که وجود عین ذات و ماهیت واجب‌الوجود بالذات است و در جوهر ملحق به ماهیت آنها و امری زائد و عرضی است. زیرا در واجب‌الوجود بالذات ماهیت و ذاتش غیر از وجودش نیست تا وجود ملحق به آن شود (ن.ک: همو، ۱۴۰۵ق، منطق، مقولات، مقالة سوم، فصل اول، ص ۹۲-۹۳).

توضیح فوق از این جهت داده شد که معلوم شود انتقاد برخی از منتقدان ابن‌سینا درخصوص این نظریه، ناشی از غفلت و بدفهمی آنها درباره معنای عروض و عرضی بودن وجود برای ماهیت است. در این انتقاد که به نظر می‌رسد منشأ آن را در این رشد باید جست، سخن ابن‌سینا که می‌گوید وجود عرضی و عارض بر ماهیت است بدین معنی گرفته شده که وجود یکی از اعراض یعنی از جمله اعراض مقولی است. ابن رشد در رد نظر ابن‌سینا چنین احتجاج کرده است که اگر وجود عرض باشد، ضرورتاً یکی از مقولات نه‌گانه عرض باید باشد، در این صورت اسم موجود بر جوهر و سایر مقولات (اعراض) اطلاق نمی‌شود مگر از این جهت که این مقوله، یعنی وجود، عارض بر آنها شود یا اینکه جنس واحدی از اعراض باشد که برای تمام مقولات عشر مشترک است، و این سخن کلاً باطل است (ن.ک: ابن رشد، ۱۳۷۷ش، تلخیص مابعدالطبیعه، مقالة اول، ش ۶، ص ۱۰).^۸

به نظر ژیلسون کل استدلال و احتجاج ابن‌رشد علیه نظریه ابن‌سینا درباره عرضی بودن وجود مبتنی بر قبول این مطلب است که هرچیزی که دقیقاً مطابق بیان ارسطو گفته نشود ممکن نیست صادق باشد و شدیدترین سرزنش ابن رشد علیه ابن‌سینا این است که این مرد فقط می‌کوشد که مستقل بیندیشد، درحالی که وظیفه حقیقی هر فیلسوفی است که دقیقاً همان‌گونه فکر کند که ارسطو می‌اندیشید. اگر حق با ابن‌رشد باشد در این صورت ابن‌سینا خطا کرده است. اما یک متفکر اصیل و نه یک شارح، کسی است که سعی می‌کند چیزی بگوید که هم جدید و هم درست باشد (ن.ک: (E. Gilson, 1952, p.80).

ابن سینا اساساً دربارهٔ این اصل که اهمیت و کاربرد خاصی در فلسفه او دارد چندان به تفصیل و در فصلی مستقل چیزی ننوشته است. این امر شاید، همان طور که اشاره شد، از این جهت باشد که وی آن را اصلی روشن دانسته است. به هر صورت، از آنجا که آشنایی متفکران غربی با اندیشه و فلسفه ابن سینا از همان آغاز بیشتر از طریق ترجمهٔ متن شفا صورت گرفته است و در این اثر، توضیح مستقل و مفصلی دربارهٔ آن نیست، این بدفهمی، به ویژه با نظری که ابن رشد در رد آن ابراز کرده، امری ناگزیر برای آنها بوده است. اما حتی برخی از محققان متأخر که بی شک آثار دیگر ابن سینا برای آنها دستیاب بوده دچار این اشتباه و کج فهمی شده اند. چنانکه ژیلسون که خود نقد ابن رشد را به بیانی که ذکر شد مردود می شمارد باز هم در فهم مراد ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان دربارهٔ تمایز مذکور دچار اشتباه شده است. وی برای توضیح و تقریر نظریهٔ فیلسوفان مسلمان (به تعبیر او عرب) دربارهٔ نسبت وجود به ماهیت عبارات غزالی را در این باره شفاف تر و روشن تر می داند و براساس آن چنین می گوید: «غزالی این نظریه را در بخش مربوط به اعراض تلخیص کرده است. چیزی که بیش از همه به نظر او رسیده این است که جواهر وضعیت یکسانی با اعراض ندارند و اینکه درمیان مقولات نه گانه هیچ دو عرضی به یک نحو وجود ندارد. بنابراین وجود نمی تواند جنس مشترک مقولات مختلف عرضی باشد، چه رسد به اینکه جنس مشترک جوهر و اعراض باشد. این چیزی است که غزالی آن را تشکیک مفهوم موجود می نامد و توأماس آن را تشابه (analogy) مفهوم موجود می خواند. مسأله این نیست که مفهوم موجود چه نامیده می شود، مسأله این است که عینیت وجود و ماهیت محال است و اینکه بایستی وجود را به عنوان یک عرض دانست. بدین ترتیب غزالی نتیجه می گیرد که: «بنابراین، روشن است که وجود به مرتبهٔ اعراض تعلق دارد» (Ibid, p. 37).

در اینجا بی مناسبت نیست که عبارات غزالی، که ژیلسون نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت نزد فیلسوفان مسلمان را براساس آن تقریر و بررسی می کند، نقل شود تا میزان نادرستی و اهمال وی در این بررسی روشن گردد. غزالی در آن عباراتی که ژیلسون از مقاصد الفلاسفه نقل کرده، بعد از آنکه از مباحث مربوط به اعراض فارغ می شود به بررسی نحوهٔ اطلاق نام وجود بر ده مقوله می پردازد و بعد از رد اشتراک لفظی و متواطیء بودن وجود و بیان نظر خود در این باب (که مطابق رأی ابن سیناست)، چنین می گوید:

«فإن هذه العشرة اتفقت في الوجود من وجه واختلفت من وجه، فكان بين المتواطىء والمشترك؛ فلذلك سمي هذا الجنس من الاسم اسماً مشتركاً أو يستمي متفقاً. فإذا قد ثبت أن الوجود عرضي للأشياء كلها والماهيات يعرض لها الوجود بعله، إذ ليس الوجود لها من ذاتها و كل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعله. ولذلك كانت العلة الأولى وجوداً بلا ماهية زائدة، كما سيأتي.

فليس الوجود إذن جنس لشيء من الماهيات. والعرض أيضاً بالإضافة إلى التسعة؛ لأن لكل واحدة منها ماهية في ذاتها و عرضيتها هي لها بالنسبة إلى محلها. فاسم العرضية لها بإذاه

إضافتها إلى محلها لا بإذاء ماهياتها ولذلك يمكن أن تتصور بعضها و تنتشك في أنها أعراض
 أم لا ولا يمكن أن تتصور النوع و تشك في وجود الجنس له؛ إذ يتصور الإنسان السواء و يشك
 في كونه لونا، أو الفرس و يشك في كونه جسماً أو حيواناً. وكذا الواحد، و إن كان له عموم كلفظ
 الوجود فليس ذاتياً لشيء من الماهيات. فالوجود والعرض والوحدة ليست جنساً ولا فصلاً
 لشيء من الماهيات العشر، البتة.» (۱۹۶۱، الهيات، ص ۱۷۲-۱۷۳).

همان‌طور که از متن غزالی و مقایسهٔ تقریر و گزارشی که ژیلسون از آن ارائه می‌کند برمی‌آید، می‌توان گفت که وی تلقی درستی از سخن غزالی نکرده است و گویی شتابزده از آن به نتیجه‌ای که مطلوب خود بوده رسیده است. توضیح غزالی، دربارهٔ معنی عرض است و اینکه اساساً عرضیت برای اعراض وصفی اضافی، یعنی در مقایسه با جوهر و مبین نسبتی است که با جوهر دارند و نام عرض با نظر به آن نسبت بر آنها اطلاق می‌شود. این نسبت همان خارج بودن از ذات و ذاتیات جوهر و محلشان (موضوع) است و هرچیزی که چنین نسبتی با جوهر یا ماهیتی از ماهیات داشته باشد، در قیاس با آن عرض است، یعنی امری خارج از ذات شیء است و آن شیء از طریق عروض و اضافه شدن آن امر دارای آن و متصف به آن می‌شود.

۳. برخی از نتایج و ثمرات نظریه تمایز وجود ماهیت

نظریه مذکور در طرح مسائل مهمی در فلسفه ابن‌سینا و اندیشه‌های فلسفی پس از وی نقش بسیار اساسی داشته است و به همین دلیل، همواره مورد توجه پیروان، مفسران و محققان فلسفه ابن‌سینا بوده است. یکی از مواضعی که توماس و برخی دیگر از فیلسوفان مسیحی - هرچند به وجوه متفاوت - تحت تأثیر ابن‌سینا بوده‌اند مربوط به مباحث و برخی نتایج حاصل از همین نظریه است. با توجه به این نتایج و ثمرات است که می‌توان تأکید کرد که انتساب این نظریه به ارسطو یا دیگر فیلسوفان یونانی اساساً باطل و نابه‌جاست. زیرا طرح این نظریه با التزام به نتایج و ثمرات آن با نظام‌های فلسفی مذکور تعارضات بنیادی دارد و برای رفع آنها راه‌گزینی نمی‌توان یافت. از این‌رو در اینجا لازم است به برخی از آن نتایج به شرح ذیل اشاره شود:

الف. تبیین تمایز وجود میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود که مبین تعالی و تنزیه واجب‌الوجود بذاته است در عین حفظ جهات سنخیت میان واجب‌الوجود در مقام علت با ممکن‌الوجود در مقام معلول آن. تقسیم موجود به واجب و ممکن اگرچه به نوعی در عبارات ارسطو نیز یافت می‌شود اما تصور رابطهٔ وجودی بدین معنی که ممکنات وجود خود را مرهون واجب‌الوجود باشند در اندیشهٔ ارسطو و دیگر فیلسوفان یونانی راه نیافته است.

تبیین این رابطه میان واجب‌الوجود بالذات و ممکنات بنابر نظریهٔ مذکور به‌نحو فلسفی و مستقل از اعتقادات و مسلمات دینی در متن فلسفه متفکران مسلمان - به پیروی از فارابی و ابن‌سینا - ممکن می‌گردد و در عین حال با آموزه‌های وحیانی در این باب از قبیل خلق از عدم و به‌طور کلی با آموزهٔ خلقت در ادیان ابراهیمی نیز سازگار و هماهنگ است. اهمیت این نکته در

ساختار نظام فلسفی مسلمانان به‌ویژه از جهت استقلال آن از سنت ارسطویی - که غالباً فیلسوفان مسلمان را در شمار مقلدان و شارحان صرف آن می‌دانند - بیشتر روشن می‌شود. زیرا بنابر سنت ارسطویی، اثبات مبدأالمبادی یا علت اولی که همان محرک اول است مبتنی بر برخی از اصول طبیعی، یعنی اصل حرکت است. از این‌رو علت و تأثیری که برای این محرک اول در نظر گرفته شده تنها در ایجاد حرکت، یعنی علت فاعلی حرکت در موجودات متحرک (براساس تبیینی غایت‌شناختی) و نه علت فاعلی وجود آنها به معنی معطی وجود (براساس تبیینی وجودشناختی)، منحصر می‌شود. به بیان دقیق‌تر، رشته پیوند و ارتباط موجودات با آن مبدأ اول تنها براساس تأثیر آن مبدأ در یکی از احوال و لواحق وجود قسمی از موجودات استوار است و نه در اصل وجود آنها. محرک اول از آن جهت که متعلق شوق موجودات متحرک است، غایت حرکت آنها به‌شمار می‌رود و شوق رسیدن به آن غایت، آنها را به حرکت وامی‌دارد. بدین ترتیب، هیچ‌گونه رابطه وجودی میان او و دیگر موجودات متصور نیست. این امر در نظام ارسطویی اگرچه تناقضی را در پی ندارد، زیرا در چنین نظامی پیدایش یا آفرینش از عدم (خلق من لاشیء) پذیرفته نیست و موجودات یا اساساً سرمدی و ازلی‌اند یا اینکه از ماده و صورت ازلی پدید آمده‌اند، اما هیچ‌گونه تبیین قانع‌کننده‌ای در باره کثرت موجودات سرمدی که گویی همه آنها واجب‌الوجود بالذات‌اند ارائه نمی‌کند. وجه تمایز محرک اول با برخی موجودات مفارق سرمدی در این است که آنها متحرکند و او نامتحرک است و به حرکت درآوردن موجودات متحرک به طریقی که ذکر شد، برعهده آن است. از سوی دیگر اوصاف و کمالاتی که ارسطو به محرک اول نسبت می‌دهد و بدین طریق می‌خواهد برتری آن را نسبت به دیگر موجودات مفارق (عقول و جوهر مجرد سرمدی) بیان کند، با توجه به اینکه هیچ‌یک از موجودات معلول و مخلوق آن نیستند، یعنی رابطه وجودی میان آنها متصور نیست، به نظر می‌رسد بدون قبول تعالی وجودی محرک اول از یک سو، و وابستگی و تعلق وجودی سایر موجودات به آن از سوی دیگر، ناموجه است و شاید به تعبیری بتوان گفت که به عنوان یک مسئله مابعدالطبیعی همچنان در معرض پرسش و در بوته ابهام باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد که ارسطو در نگاه به عالم و روابط میان موجودات بیش از هر چیز تحت تأثیر اصولی است که در طبیعات خود بدانها پایبند است و نه اصول مابعدالطبیعی‌اش. از این‌روست که ابن‌سینا برهان مبتنی بر اصل حرکت را طریق علمای طبیعی در اثبات خدا دانسته است (۱۳۷۵ش، نمط چهارم، ص ۶۶).

بدین ترتیب طرح نظریه آفرینش و رابطه وجودی میان واجب و ممکنات برپایه مبانی و اصول عقلانی فلسفی و مستقل از ایمان و اصول وحیانی ممکن می‌گردد. بنابر نظریه تمایز وجود و ماهیت، خلق من لاشیء که به هیچ‌وجه در مابعدالطبیعه ارسطویی و نیز هیچ‌یک از نظام‌های مقدم بر او توجیه‌پذیر نبود، امکان توجیه و تبیین فلسفی می‌یابد. زیرا بنابر این نظریه، موجود ممکن صرف نظر از وجودی که خداوند به او اعطا کرده (خواه از طریق بهره‌مندی خواه از طریق فیضان و صدور)، ماهیت من حیث هی هی است که شئیت و تحقق و در نتیجه واقعی

ندارد، یا به تعبیر دیگر، لاشیء محض است که با افاضه یا بهره‌مندی وجود از خدا، شیئیت و فعلیت می‌یابد.

در توضیح این دو مطلب که تبیین فلسفی آنها مستقل از آموزه‌های وحیانی و دینی و البته هم‌سو با آنها از ثمرات و نتایج ناشی از طرح نظریه تمایز وجود و ماهیت است، بار دیگر به این نکته باید اشاره و توجه کرد که در نظام‌های فلسفی مقدم بر فلسفه مسلمانان، یعنی در فلسفه‌های یونانی، مسئله خدا و آفرینش (خلق از عدم) یا مطرح نبود یا به گونه‌ای متفاوت و متمایز از نظام‌های نامبرده که تحت تأثیر آموزه‌های دینی بودند، مطرح بود. در اینجا برای وضوح بیشتر مقصود، این تفاوت با نظر به اندیشه ارسطو به اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد. اختصاص این بررسی به تفکر ارسطو از باب ذکر نمونه و به جهت پرهیز از اطناب است و بررسی این امر درخصوص دیگر سنت‌های فلسفی مقدم بر سنت مسلمانان نظیر افلوطین و نوافلاطونیان مجال و مقال دیگری می‌طلبد.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، خدای ارسطو محرک نامتحرک مفارق است، خدایی که فعل محض و عقلی است که به خود می‌اندیشد، یعنی فکر فکر است و این خدا با خدای ادیان ابراهیمی از حیث جایگاه و مقام خاصی که در این ادیان دارد متفاوت است. خدای ارسطو، خدایی است که او آن را برپایه نتایجی که از مطالعه حرکت در موجودات برای وی حاصل شده بود، اثبات می‌کند. اما او تنها خدای عالم ارسطویی نیست. ارسطو همچنان تحت تأثیر اندیشه یونانی در باب کثرت خدایان است و وجوب وجودی که به خدا نسبت داده می‌شود صفتی است که می‌تواند مابه‌الاشتراک میان موجودات باشد. درحالی که خدای ادیان ابراهیمی واجب‌الوجودی فرد و یگانه است. از سوی دیگر، گرچه محرک اول نامتحرک از لحاظ علت ماسوای خود است و بنابراین می‌توان گفت که ارسطو نیز به شناخت مبدأ کل وجود نائل آمد، اما این مبدأ اول، فقط تبیین و توجیهی بر این امر است که «چرا عالم چنان است که هست» (عالمی متحرک و دستخوش کون و فساد) و معلوم نمی‌کند که «اصلاً چرا عالم هست». به تعبیر دیگر پرسش از دلیل و علت هستی عالم در نظام مابعدالطبیعی ارسطو یا مغفول است یا اگر چنین نیست پاسخی برای آن ارائه نمی‌کند، بلکه تنها به جستجو و شناخت علت آن‌گونه بودنش که عالمی سراسر آمیخته با قوه و فعل و در نتیجه عالمی متحرک و متغیر است می‌پردازد. بنابراین طرح مسئله آفرینش و خدای خالق و جهان مخلوق در فلسفه و اندیشه ارسطو (و همچنین نزد دیگر فیلسوفان یونانی مانند افلاطون) جایی ندارد. چنانکه ژیلسون خاطرنشان می‌کند: «پیرو آوگوستینوس در قرون وسطی که کمتر از توماس با فلسفه یونان سرسازش داشتند راجع به این نقصی که در آن فلسفه می‌یافتند تأکید می‌کردند و گاهی به زبان تلخی در این باره سخن می‌گفتند. بعضی از مفسران دیگر، علی‌الخصوص در بین متأخرین، گرچه غفلت ارسطو را از توجه به آفریدگاری خدا تصدیق کردند، اما این غفلت را حاکی از عیب اساسی در فلسفه ارسطو نیافتند، بلکه ناشی از ضعف ارتباط منطقی اجزاء فلسفه او با یکدیگر شمردند. ولیکن

مسئله را از آنچه اینها تصور می‌کردند ساده‌تر باید گرفت، زیرا اصول فلسفه ارسطو باعث عدم توجه او به مسئله خلق بود» (ژیلسون، ۱۳۶۶ش، ص ۱۱۳).

بنابر آنچه گفته شد، مسئله خدا، خصوصاً خدا با وصف خالقیت را در فلسفه‌های متأثر از آموزه‌های دینی می‌توان یافت. اما از آنجا که نظریه خلقت اساساً آموزه‌ای دینی است، اثبات و تبیین آن در چارچوبی فلسفی و مستقل از التزام به وجه دینی و اعتقادی آن، به عنوان مسئله‌ای که جدای از وحی و ایمان نیز تبیین‌پذیر است، باید برپایه اصول و مبانی فلسفی صورت گیرد. به بیان دیگر، اگر بخواهیم مسئله خلقت را تنها در قلمروی محدود به حوزه ایمان و وحی منحصر سازیم، در این صورت، دیگر آن یک مسئله فلسفی نیست و بنابراین تقاضای پاسخ و تبیینی برای آن جایی ندارد، بلکه اصلی اعتقادی است که از سر ایمان با تکیه بر آموزه‌های وحیانی بدان اذعان می‌شود. اما همین‌که در چارچوبی فلسفی طرح می‌شود، صورت یک مسئله فلسفی را پیدا می‌کند که راه حل فلسفی متناسب با خودش را می‌طلبد و اگر به عنوان یک اصل فلسفی مطرح شود، در این صورت براهین و دلایل محکمی برای اثباتش لازم است. از اینجاست که پاسخ به این مسئله در نظام فلسفی مسلمانان و نیز مسیحیان و یهودیان به تأثیر از فیلسوفان مسلمان برپایه عینیت وجود و ماهیت در خدا و تمایز آن دو در غیر خدا استوار می‌شود و جهات عقلی مستدل خود را می‌یابد.

یکی از مسائلی که فیلسوفان مسیحی در مواجهه با فلسفه‌های یونانی به‌ویژه فلسفه ارسطو مورد توجه قرار می‌دادند همین نکته است که فلسفه‌های مذکور در تبیین مسئله خلقت و رابطه وجودی میان مبدأ و علت کلی عالم عقیم و ناقصند. از اینرو برای تبیین فلسفی مسئله مذکور بسیاری از ایشان از نظریه تمایز وجود و ماهیت که توسط فیلسوفان مسلمان مطرح شده بود استقبال کردند. همان‌طور که در سطور پیشین مقاله نیز اشاره شد، آشنایی آنها با نظریه مذکور ابتدا از طریق ترجمه لاتینی شفا صورت گرفت و به همین جهت آنها ابن‌سینا را مبتکر این اندیشه می‌شناختند. برای نمونه در اینجا توجه به گزارشی از ژیلسون درباره علت رویکرد توماس به این نظریه بی‌مناسبت نخواهد بود. وی شواهدی از متن آثار توماس ارائه می‌کند حاکی از آن که توماس، افلاطون و ارسطو را قائل به خلق عالم نمی‌دانسته است. چنانکه می‌گوید توماس درباره تحول مسئله علل موجودات سه مرحله را ذکر می‌کند که به شرح ذیل است:

«الف. قدمای قبل از سقراط که تنها در فحوص علل حرکات انتقالی اجسام برآمدند و قائل به وجود علتی برای جوهر آن نبودند.

ب. افلاطون و ارسطو که مسئله علت جوهر اجسام را طرح کردند، به ماده فاقد علت و به علت صوری قائل شدند. منتها ارسطو علت صوری را علت واحد کلی دانست و افلاطون به تعدد این علل قائل شد. پس این هر دو بدانجا رسیدند که مبدأ کلی را که باعث آن می‌شود که هر موجود خاصی، نه تنها جوهر ما، بلکه این جوهر معین باشد بپذیرند...

ج. بعد از افلاطون و ارسطو بعضی دیگر به دریافت علت وجود این جواهر نیز راه بسته‌اند

(ژیلسون، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۳۵؛ نیز ن. ک: Thomas Aquinas, 1994, I, q.44, a.2).

ژیلسون در ادامه سخن خود می‌افزاید: «پس توماس بر آن بود که افلاطون و ارسطو و اخلاف آن دو به علت کلی اشیا قائل شدند ولیکن همه آنان مفهوم علت خالقه را در نیافتند، و چون به متن آوگوستینوس ارجاع می‌کند باید معنی قول او را به تبع همین متن دریافت و به مطلبی که در مجموعه الهیات [= جامع کلام] آمده بود بازگشت و آن اینکه افلاطون و ارسطو هیچ یک به خلق عالم قائل نبودند. آوگوستینوس می‌گفت که خلقت را بعضی از افلاطونیان محتمل می‌گرفتند، توماس آکوئیناس [= آکوینی] قید احتمال را کنار نهاد؛ زیرا چون در قرن سیزدهم به سر می‌برد توجه او به ابن‌سینا بود که به خدایی مانند خدای تورات اعتقاد داشت... و تنها در این زمان بود که اعتقاد به خلق به معنی اخص آن به میان آمد و مستقیماً به تمییز وجود و ماهیت در ماسوای حق ارتباط جست» (ژیلسون ۱۳۶۶ ش، همانجا، نیز ن. ک: دکتر محمد ایلخانی، ۱۳۸۲ ش، ص ۴۴۳-۴۴۵). بدین ترتیب، استقبال از نظریه تمایز وجود و ماهیت و استفاده از آن در مباحث الهیات فلسفی از طرف توماس و برخی دیگر از فیلسوفان مسیحی، به دلیل همین نتیجه مهم و بلکه مهمترین نتیجه آن بود. البته ناگفته پیداست که این نظریه در هر نظام فلسفی که وارد شد، مانند بسیاری از نظریات دیگر، تفسیرها و حتی تغییر و تحولاتی متناسب با مقتضیات آن نظام را بر خود پذیرفت. بنابراین به صرف تغییر و تحولات احتمالی که در این نظریه ممکن است توسط ایشان صورت گرفته باشد، نمی‌توان تبعیت آنها را نسبت به ابن‌سینا نادیده انگاشت، چنانکه برخی از محققان تومیسست سعی بر این امر داشته و دارند. اما بنابر آنچه گفته شد، درباره تأثیر ابن‌سینا بر توماس و برخی دیگر از فیلسوفان مسیحی در مواضع مذکور جای انکار و تردیدی باقی نمی‌ماند، مگر از سر جهل یا لجاج و تعصب.

ب. حل مسئله کلیات. توضیح این مسئله نیازمند بیان مباحثی درباره نظریه ابن‌سینا درباره جوهر است که مبتنی بر پایه تمایز وجود و ماهیت است. اما پرداختن به این امر در اینجا موجب تطویل است. همچنین بررسی نظریه وی در باب کلیات به نحو مطلوب مجال مستقلی را می‌طلبد که امید است در مقاله دیگری دنبال شود. از اینرو در اینجا به اختصار اشاره می‌شود. مسئله جنجال‌برانگیز کلیات، نزاعی است که منشأ آن را می‌توان در انتقاد ارسطو به استادش افلاطون و پس از آن نزد شارحان و متفکران سنت ارسطویی و افلاطونی باز جست. ابن‌سینا نیز در آثارش به این مسئله توجه کرده و به بحث درباره آن پرداخته است، چنانکه در الهیات شفا آن را بدین‌گونه مطرح کرده است:

«فقد تحققت إذن أن الكلي من الموجودات ماهو، وهو هذه الطبيعة عارضاً لها أحد المعاني التي سَمَّيناها كلية^۹ و ذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الأعيان ألَبَتَة، فأنه ليس الكلي بما هو كلي موجود مفرداً بنفسه، إنما يتشكك من أمره أنه هل له وجود على أنه عارض لشيء من الأشياء حتى يكون في الأعيان مثلاً شيء هو إنسان وهو ذاته بعينه موجوداً لزيد وعمرو و خالد» (مقاله پنجم، فصل ۲، ص ۲۰۷).

به نظر وی، کلیت از عوارض خاصه وجود ذهنی طبیعت و ماهیت اشیا است. وجود، چه خارجی چه ذهنی، زائد و عارض بر ماهیت است و داخل در ذات و مقوم ماهیت اشیا نیست. پس ماهیت اشیا بما هی هی، «موجود» یا «لاموجود» نیست، بلکه وجود یا لاوجود به سببی خارج از ماهیت بدان ملحق و بدین جهت موجود یا لاموجود می‌شود. هرگاه ماهیتی به سببی موجود گردد (در خارج یا در ذهن)، عوارض ناشی از وجود نیز بدان ملحق می‌گردد. چون کلیت از عوارض وجود در ذهن است، پس ماهیت اشیا بما هی کلی، یعنی با وصف کلیت فقط در ذهن موجودند و چون جزئی و شخصی بودن از عوارض و لوازم وجود خارجی است، همان ماهیت با اتصاف به وجود خارجی به جزئیت و شخصیت نیز متصف می‌گردد. عبارات وی در این باب چنین است:

فنقول: أما طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان فیلحقها أن تكون موجودة و إن لم يكن أنها موجودة هو أنها إنسان ولا داخلًا فيه و قد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية إلا في النفس.» (همانجا)

همچنین در تفصیل این بحث می‌گوید:

«فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان و تكون بالفعل كلية، أي هي وحدها مشتركة للجميع و إنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني» (همان، ص ۲۰۹).

وی همچنین این نکته را متذکر می‌شود که وقتی می‌گوییم طبیعت کلی، مثلاً انسان، در خارج موجود است، مرادش طبیعت از آن حیث که به جهتی کلی است نیست، بلکه مراد وی این است که طبیعتی که کلیت (در ذهن) عارض آن می‌شود در خارج موجود است و نحوه وجود طبیعت شیء به اعتبارات مختلف متفاوت است (ن.ک: همان، ص ۲۱۱).

بنابراین، می‌توان گفت که راه حل این سینا مبتنی بر همان اصل تمایز وجود و ماهیت یا به بیان دیگر، عارض و زائد بودن وجود بر ماهیت اشیا است. اگر این تمایز ملحوظ نباشد و وجود عین ماهیت اشیا باشد، در این صورت تبیین حکم کلی یا جزئی بودن موجودات، با توجه به تقابل میان حقیقت کلی و جزئی، چگونه خواهد بود؟ همچنین ضابطه حمل کلی بر شیء جزئی موجود در خارج چیست؟

بنابر نظر ارسطو، صورت شرط اصلی مورد نیاز برای جوهریت یک شیء را فراهم می‌کند و جوهر شیء، صورت آن است. وقتی می‌گوییم جوهر، یعنی آن چیزی که مستقل و یک «این چیز»، یعنی خاص و جزئی است که محمول واقع نمی‌شود. از سوی دیگر، می‌توان گفت که چون صورت، ماهیت و چیستی جوهر است، پس صورت آن چیزی است که تعریف بر آن دلالت می‌کند و با تعریف یکی است. اما از آنجا که ارسطو فقط کلیات را قابل تعریف می‌داند و می‌گوید برای شیء جزئی و منفرد تعریفی نمی‌توان ارائه کرد (ن.ک: مابعدالطبیعه، کتاب زتا، فصل ۳، ۱۰۲۹ الف، ۲۹-۳۰؛ فصل ۴، ۱۰۲۹ ب، ۱۳-۱۵؛ فصل ۶، ۱۰۳۰ الف، ۱۰-۱۴؛

۱۰۳۱ ب، ۶؛ فصل ۷، ۱۰۳۲ ب، ۱؛ فصل ۱۰، ۱۰۳۶ الف، ۵-۱؛ پس صورت که تعریف برای آن و مبین آن است، باید کلی باشد. بنابراین، صورت که حقیقت جوهر اولی است باید کلی باشد. ارسطو همچنین کلی را در شمار معانی جوهر به حساب می‌آورد (ن.ک: همان، فصل ۳، ۱۰۲۸ ب، ۳۲-۳۵). درحالی که وی مؤکداً می‌گوید که هیچ کلی جوهر نیست (ن.ک: به همان، فصل ۳، ۱۰۲۹ الف، ۲۹-۳۰). این اختلاف در اظهارات ارسطو را چگونه می‌توان توجیه و سازگار کرد؟ برای این قسمت از سخن وی که کلی را در زمره معانی جوهر ذکر کرده می‌توان گفت که وی در آثار منطقی خود، کلی را به معنی ثانوی جوهر می‌داند و در مابعدالطبیعه نیز مراد وی از اینکه کلی را جوهر می‌خواند، جز جوهر به معنای ثانوی نیست. پس اینکه می‌گوید هیچ کلی جوهر نیست، مرادش این است که کلی جوهر اولی نیست نه جوهر به طور مطلق. زیرا چنانکه قبلاً بیان شد، به نظر ارسطو، جوهر اولی، حقیقی‌ترین معنای «موجود» است. از سوی دیگر، وی این اندیشه را که کلی، وجود عینی منفرد دارد و علت و مبدأ اشیا است، باطل می‌داند. انتقاد و اعتراض مهم وی نسبت به نظریه افلاطون متوجه همین نکته است که بنابر رأی افلاطون، کلی وجود مفارق و جدا دارد و علت و منشأ موجودات است. وی در فصول پایانی کتاب زتا به مقابله با این رأی و اثبات نظریه خود در مقابل آن می‌پردازد و بار دیگر می‌گوید که جوهر یک شیء، چیزی منفرد و تک چیز است یا به تعبیری که قبلاً گفته شد، «این چیز» است. همچنین جوهر آن چیزی است که درباره موضوعی گفته و حمل نمی‌شود. اما کلی هیچ‌یک از این دو خصوصیت را ندارد. جوهر هر چیزی، خاص آن چیز است و به دیگری تعلق ندارد، درحالی که کلی، عام و مشترک است و طبعاً قابل حمل بر امور کثیر است. پس کلی جوهر به معنی نخست نیست، بلکه در جوهر اشیا حاضر است، مثلاً حیوان که کلی است در اسب و انسان حاضر است (ن.ک: به همان، فصل ۱۳، ۱۰۳۸ ب، ۱-۱۹؛ نیز فصل ۱۶، ۱۰۴۱ الف، ۴). بدین ترتیب، برخلاف رأی افلاطون، به نظر ارسطو کلی وجود مستقل و جدای از افراد و جزئیات ندارد. پس اینکه وی می‌گوید کلی نمی‌تواند جوهر باشد، بدین معناست که آن نمی‌تواند مصادیق افراد معین تحت خود باشد. برای مثال، حیوان بماهو حیوان از آن جهت که کلی است، جوهر خاص انسان نیست و انسان بماهو کلی، جوهر خاص سقراط و افراد دیگر نیست.

اما اشکالی که درباره صورت مطرح شد، با آنچه درباره کلی گفته شد حل نمی‌شود. در پاسخ به اشکال جوهر نامیدن کلی، شاید همین که گفته شود کلی جوهر به معنای اولی نیست، مسأله حل شود، زیرا جوهر اولی نبودن، یعنی جوهر جزئی و خاص نبودن و بنابراین موجود عینی مستقل نبودن؛ اما اشکالی که در باب صورت گفته شد، مسأله‌ای است که ارسطو برای آن راه حلی ارائه نمی‌کند. از اینرو آن را از معماهای حل نشده مابعدالطبیعه ارسطویی می‌دانند. چون بنابر نظر ارسطو، صورت، حقیقت جوهر نخستین است. به بیان دیگر، وی صورت را جوهر به معنای اولی و حقیقی می‌داند و جوهریت و ماهیت هر شیء منفرد و خاص را به صورت آن می‌داند. از سوی دیگر می‌گوید تعریف مبین صورت است و همان‌طور که نقل شد، تعریف جز

برای کلی ارائه نمی‌شود. پس صورت کلی است همچنانکه حقیقت هر شیء منفرد به صورت و تابع صورت است. بدین ترتیب، ارسطو نیز گرفتار همان معضل افلاطون درباره کلی مفارق عینی می‌شود که امور جزئی بر طبق آن و حقیقت آنها به حسب همین مطابقت است، یعنی اشیاء جزئی نمونه و رویگرفتی از صورشان هستند (ن.ک: D. E. Gilson, 1952, p. 42-48; Burrell, 1993, p. 63-64).

اگر توجیهی که برای دفع اشکال مذکور بیان شد قابل قبول باشد و کلی به نظر ارسطو به نحو ثانوی جوهر باشد، با این حال اشکال رابطه جوهر ثانی با جواهر اولی و ضابطه حمل کلی بر افراد و اشخاصی که برای آن کلیات در نظر گرفته می‌شود، مثلاً حمل انسان بر سقراط و افلاطون و کالیاس و غیر اینها از اشخاص انسان، همچنان به قوت خود باقی است. چنانچه حضور کلی در اشخاص به گونه‌ای که ارسطو می‌گوید بدین معناست که کلی از آن جهت که کلی است متغایر جوهر خاص سقراط (یعنی طبیعت و حقیقت سقراط) است و انسانیت سقراط که جوهر خاص اوست قابل حمل بر کالیاس و دیگر افراد انسان نیست، در این صورت ملاک ارائه تعریف واحد «حیوان ناطق» برای آنها چیست؟ بنابر رأی ارسطو باز هم لازم می‌آید که افراد، نمونه و مثال‌هایی از کلیات خود و بهره‌مند از آنها باشند. بدین ترتیب، در نزاع میان ارسطو با رأی استادش، در نهایت غلبه و پیروزی از آن افلاطون است. اما این مشکل، چنانکه گفته شد، با نظریه تمایز و غیریت وجود و ماهیت اشیا که توسط ابن‌سینا مطرح شد قابل حل است، زیرا کلیت و جزئیت تابع نحوه وجود آنهاست و وجود امری خارج و زائد بر ماهیت اشیاست و ماهیت اشیا من حیث هی هی کلی یا جزئی نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره صحت انتساب این اثر به فارابی اختلاف نظر هست. برخی تمام یا قسمت‌هایی از آن را به ابن‌سینا نسبت داده و آن را عیناً مطابق برخی رساله‌های او می‌دانند. درخصوص بحث تمایز وجود و ماهیت، چنانچه این اثر از فارابی باشد، پس او به بحث مذکور تصریح کرده است اگرچه بسیار مختصر. اما بنا بر فرض صحت مدعای کسانی که این کتاب را از فارابی نمی‌دانند، باز هم در عبارات وی در دیگر آثارش به این مطلب نظر شده ولی نه با این وضوح و صراحت، که مانند بذری در زمینه مساعد اندیشه ابن‌سینا روید و به بار نشست. نمونه عبارات فارابی در السیاسة المدنیة که کمتر تصریح دارد این است: «والموجودات الممكنة هی الموجودات المتأخرة التي هی أنقص وجوداً و هی مختلطة من وجود و لا وجود» (ص ۵۶).

در صورتی که انتساب فصوص الحکم به فارابی خالی از صحت باشد نقش اساسی‌تری را برای ابن‌سینا در طرح و تبیین نظریه مذکور باید در نظر گرفت.

۲. «الأمر التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية، و ليست ماهية هوية ولا داخله فی هويته. ولو كانت ماهية الإنسان هوية لكان تصورک ماهية الإنسان تصور الهوية، فکنت إذا تصورت هوية الإنسان فعلمت وجوده و لكان کل تصور للماهية يستدعی تصديقاً. ولا الهوية داخله فی ماهية هذه الأشياء و إلا لكان مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونه و يستحيل رفعه عن الماهية... فالوجود والهوية لما بیّنّا من الموجودات لیس من جملة المقومات، فهو من جملة العوارض اللازمة. و بالجملة لیس من الواحق التي تكون بعد الماهية» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷-۴۸).

۳. گفتنی است که دلیل این بررسی یعنی بحث درباره اقسام موجود این است که چون ابن‌سینا موجود بماهو موجود را موضوع فلسفه می‌داند، علی‌القاعده باید به تعریف موجود و نیز بحث درباره عوارض ذاتی آن به‌منظور شناخت موجود که وظیفه دانش مذکور است پردازد. اما وی با توجه به بحثی که درباره بدها و اولیت موجود کرده است، اکنون مسیر بحث را روشن نموده، چون هنگامی که شناخت چیزی از طریق ارائه تعریف آن ممکن نباشد، تقسیم و بررسی و تحلیل درباره اقسام آن چیز تنها راهی است که می‌تواند موصل به مطلوب باشد.

۴. در اینجا لازم است که درباره پیشینه مفهوم واجب‌الوجود اشاره‌ای شود. زیرا طرح این مفهوم نزد فیلسوفان مسلمان، از آن جهت که مواضع استقلال فکری و ابتکارات فلسفی ایشان را در جدایی از سنت ارسطویی به خوبی نمایان می‌سازد، بسیار حائز اهمیت است.

مفهوم واجب‌الوجود، پیش از ابن‌سینا در برخی متون کلام اسلامی به کار برده شده بود، چنانکه قاضی عبدالجبار معتزلی در المعنی بدان اشاره کرده است. این مفهوم همچنین توسط خوارزمی، عامری و ابن مسکویه به عنوان یکی از صفات خداوند به کار رفته است (ن.ک: Gutas, 1988, p. 261-262). اما تقسیم موجود به واجب و ممکن بدان‌گونه که در فلسفه اسلامی و نخستین بار توسط فارابی مطرح شده و ابن‌سینا به تکمیل و توسعه و بهره‌برداری از نتایج پربار آن در تأسیس نظام مابعدالطبیعی خود پرداخته است، در فلسفه یونانی و به‌ویژه در فلسفه ارسطو، سابقه‌ای ندارد. البته ارسطو در مابعدالطبیعه (کتاب دلثا، فصل ۵، ۱۰۱۵ب، ۱۵-۱۶) درباره واجب و ممکن و معانی آنها سخن گفته است. چنانکه از جمله معانی واجب بنا بر نظر وی عبارت است از چیزی که به گونه دیگر ممکن نیست باشد و آنچه در چنین چیزی هست خلاف طبیعت آن نیست. وی در ادامه می‌گوید: «برخی چیزها علت ضروری بودن را در چیزی غیر از خودشان دارند و برخی نه؛ اما به‌وسیله آنهاست که اشیاء دیگر بالضرورة وجود دارند. بنابراین، ضروری (واجب) به معنای نخست و حقیقی آن، موجود بسیط است. زیرا ممکن نیست به گونه‌های بسیار باشد چنانکه هم به گونه‌ای باشد هم به گونه دیگر... پس اگر چیزهای جاویدان و نامتحرک یافت شوند، در آنها هیچ چیز اجباری و خلاف طبیعتشان نیست» (همانجا).

تازگی این تقسیم از جهت معنا و مفهومی است که نزد فارابی و ابن‌سینا از آن مراد می‌شود، و از این حیث اساساً در نظام مابعدالطبیعی یونانی و خصوصاً ارسطویی، مجال طرح و بحث پیدا نمی‌کند. توجیه و دلیل این مطلب در مقاله حاضر بیان شده است.

۵. مراد از ترکیب حقیقی در اینجا اتحاد یک امر متحصّل با امر غیرمتحصّل است، برخلاف ترکیب انضمامی که هر دو متحصّلند.

۶. عبارات وی در الهیات شفاء چنین است: «و نقول: إنّ الإتیة والوجود لو صار عارضاً فلا یخلو إمّا أن یلزمها لذاتها أو لشیء من خارج، و محال أن یكون لذات الماهية، فإنّ التابع لا یتبع إلا موجوداً فیلزم أن یكون للماهية وجود قبل وجودها، و هذا محال. و نقول إنّ کل ما له ماهية غیر الإتیة فهو معلول و ذلك لأنک علمت أنّ الإتیة والوجود لا یقوم من الماهية التي خارجة عن الإتیة مقام الأمر المقوم، فیکون من اللوازم، فلا یخلو: إمّا أن یلزم الماهية لأنّها تلک الماهية و إمّا أن یكون لزومها إیّاها بسبب شیء. و معنی قولنا اللزوم، اتباع الوجود و لن یتبع موجود إلا موجوداً. فإن كانت الإتیة تتبع الماهية و تلزمها لنفسها، فتكون الإتیة قد تبعت فی وجودها وجوداً. و کل ما یتبع فی وجوده وجوداً فإنّ متبوعة موجوداً بالذات قبله، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها، و هذا خلف. فبقی أن یكون الوجود لها عن علة، فکل ذی ماهية معلول و سائر الأشياء غیرالواجب الوجود فلها ماهیات و تلک الماهیات هی التي بأنفسها ممکنة الوجود، و إمّا یعرض لها وجود من خارج» (مقاله هشتم، فصل ۴، ص ۳۴۶-۳۴۷). وی باز هم در الهیات شفاء (مقاله پنجم، فصل ۶، ص ۲۲۲) به این نسبت میان وجود و ماهیت با این بیان کوتاه متذکر شده است: «فالوجود — كما اتضح فی سائر ما تعلّمت من الفلسفة — لازم غیر داخل فی الماهية». ۷. «فإنّه غیر دال علی معنی داخل فی ماهیات الأشياء، بل أمر لازم لها و لذلك ما إذا تصورت معنی مثلثا فنسبت

إليه الشكلية و نسبت إليه الوجود، وجدت الشكلية داخله في معنى المثلث؛ حتى يستحيل أن تفهم المثلث أنه مثلث إلا وقد وجب أن يكون قبل ذلك شكلاً؛ فكما تتصور معنى المثلث لا يمكن إلا أن تتصور أنه شكل أولاً؛ ولا يجب مع ذلك أن تتصور أنه موجود. و ليست تحتاج في تصورك ماهية المثلث أن تتصور أنه موجود كما تحتاج أن تتصور أنه شكل. فالشكل للمثلث لأنه مثلث و داخل في قوامه؛ لذلك يتقوم به خارجاً و في الذهن و كيف كان. و أمّا الوجود فأمر لا تقوم به ماهية المثلث؛ فلذلك يمكنك أن تفهم ماهية المثلث و أنت شاكّ في وجوده حتى يبرهن لك أنه موجود أو ممكن الوجود في الشكل الأول من كتاب اقليدس. و لا يمكنك لذلك أن تفعل ذلك في شكلية؛ فما كان مثل الشكلية فهو من المعاني المقومة للماهية؛ و ما كان مثل الوجود فليس مقوماً للماهية. ولو كان الوجود لا يفارق في ذهنك ايضاً المثلث لكان أمراً لاحقاً للمثلث من خارج؛ و لذلك يستحيل أن يطلب ما الشيء الذي جعل المثلث موجوداً في الذهن أو في خارج.» (۱۴۰۵، مقولات، مقالة دوم، فصل ۱، ص ۶۱، نیز ن.ک. به: ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، نمط ۴، ص ۱۵).

۸. «و ايضاً فإنه كان يدلّ على عرض في الشيء، كما يكرّر ذلك ابن سینا، فلا يخلو الأمر في ذلك من شيئين: إما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثواني، أو يكون من المعقولات الأول؛ فإن كان من المعقولات الأول كان ضرورة أحد المعقولات التسع. ولم ينطلق اسم الموجود على الجوهر ولا على سائر مقولات العرض إلا من جهة ما تعرض لها تلك المقولة، أو يكون هاهنا جنس واحد من الأعراض مشتركاً للمقولات العشر. و هذا كله محال شنيع. و على هذا فما كان يصحّ أن يؤتى به في جواب ما هو في شخص شخص من أشخاص المقولات العشر؛ و هذا كله بين بنفسه. و أما إن كان من المعقولات الثواني و هي المعقولات التي وجودها في الذهن فقط، فذلك ليس بمتنع. فإنّ أحد ما عددنا أنه ينطلق عليه اسم الموجود هو هذا المعنى، و هو المرادف للصادق. لكن هذا المعنى والمعنى الذي به يدلّ على الذوات منفردة متباينان جداً.

و هذا كله بين بأيسر تأمل و لكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه.»

۹. ابن سینا در الهیات شفا برای کلی سه معنی ذکر می‌کند که به شرح ذیل است:

۱. کلی به معنایی که بالفعل مقول بر امور كثير است، مثل انسان.
۲. کلی به معنایی که حمل آن بر امور كثير ممكن باشد اگرچه وجود بالفعل آن امور شرط نباشد، مثل معنای خانه هفت‌گوشه که کلی است از این جهت که می‌تواند بر خانه‌های هفت‌گوشه بسیاری گفته شود ولی وجود بالفعل این خانه‌ها بلکه وجود یکی از آنها هم ضروری نیست و خللی در کلی بودن این معنا وارد نمی‌کند.

۳. کلی به معنایی که در مقام تصور منعی ندارد که بر امور كثير گفته شود، بلکه منع آن به سببی خواهد بود و دلیلی بر ممتنع بودن آن دلالت می‌کند، مانند معنای خورشید و معنای کره زمین که ذهن می‌تواند معنای آنها را به وجهی تصور کند که بر خورشیدها یا زمین‌های بسیار گرفته می‌شود، یعنی ذهن می‌تواند وجود مصادیق متعددی را برای آنها تصور کند مگر اینکه دلیلی اقامه شود که وجود بیش از یک خورشید یا زمین ممتنع است؛ چنانکه فقط یک زمین و یک خورشید وجود دارد. این مثال بر مبنای هیئت قدیم است که فقط یک خورشید وجود دارد. واجب الوجود بالذات را نیز به این معنی می‌توان کلی دانست که در مقام تصور منعی ندارد که بر امور كثير گفته شود و منع آن به سبب دلیلی است که بر ممتنع بودن کثرت مصادیق آن دلالت می‌کند.

مجموع این سه وجه را در تعریف کلی بدین صورت می‌توان بیان کرد که کلی معنا و مفهومی است که خود تصور آن مانع از اینکه بر امور كثير گفته شود نیست. کلی در اصطلاح منطق و مانند آن این است. در مقابل کلی، جزئی مفرد است که تصورش مانع از آن است که معنایش بر امور كثير گفته شود، مانند ذات این زید که مشارالیه است و ممتنع است جز بر یکی گفته شود (نک: ۱۴۰۵ق، الهیات، مقالة پنجم، فصل ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶).

کلی، چنانکه ابن سینا متذکر می‌شود، «فی نفسه و من حیث هو کلی» چیزی است و از این حیث که چیزی است که

کلیت ملحق به آن می‌شود چیز دیگر است. به عبارت دیگر، کلی من حیث هو کلی مفهومی است که یکی از حدودی که در بالا گفته شد بر آن دلالت می‌کند. این کلی در اصطلاح اهل منطق است از اینرو به آن کلی منطقی گویند. گاهی مراد از کلی، معنایی است که موصوف به کلیت می‌شود، مانند معنای انسان یا فرس که با وصف کلیت به آنها کلی گفته می‌شود. پس در اینجا معنای دیگری غیر از کلیت هست که آن انسانیت یا فرسیت است. زیرا حد فرسیت همان حد کلیت نیست و کلیت داخل در حد فرسیت نیست. چون حد فرسیت به حد کلیت نیاز ندارد ولی کلیت عارض بر آن می‌شود. یعنی در ذات فرسیت بما هی فرسیت کلیت داخل نیست و از مقومات آن به‌شمار نمی‌آید، چنانکه معنای مقابل آن یعنی جزئیت نیز داخل در ذات آن نیست. پس کلی منطقی (به هریک از سه وجهی که قبلاً گفته شد اگر تعریف شود) عارض معنای طبیعی (ماهیت اشیا من حیث هی یا ماهیت لابشرط) می‌شود. عروض کلیت بر معنای طبیعی جز در ذهن نیست. چون یک معنای طبیعی مثلاً حیوان، در خارج جز حیوان شخصی نیست و شیء در خارج نه کلی است نه جنس و نه هیچ معنای منطقی غیراینها. پس ماهیت یا طبیعت اشیا برای اینکه معروض کلیت واقع شوند، باید موجود به وجود عقلی باشد، از اینرو به آنها کلی عقلی گویند. از سوی دیگر، چون طبیعت اشیا شائیت آن را دارد که اگر در ذهن موجود (یعنی متصور) شود، متصف به کلیت گردد، به آن کلی طبیعی نیز گفته می‌شود. اما طبیعت اشیا من حیث هی هی، کلی نیست چنانکه جزئی هم نیست.

همان‌طور که گفته شد، اینها از عوارض و لواحق خاص وجودند، پس هرگاه سببی موجب عروض وجود، چه ذهنی چه خارجی، بر ماهیت اشیا گردد، کلیت (متناسب با وجود ذهنی) یا جزئیت (متناسب با وجود خارجی) و عوارضی از این‌گونه عارض آنها می‌شود. بدین ترتیب، باتوجه به اینکه ماهیت اشیا مثلاً جوهری از جواهر به چه اعتباری از اعتبارات پیش‌گفته در نظر گرفته شود، اوصاف آن متفاوت می‌شود. درعین حال باید توجه کرد که ماهیت جز خودش چیز دیگری نیست حتی وقتی با آن وصف خارج از آن لحاظ گردد ماهیت همان است که هست.

کتابنامه

- در این کتابنامه، فقط مشخصات آثاری که در تألیف این مقاله به آنها استناد شده معرفی می‌شود.
- ابن رشد، تلمیض مابعدالطبیعة، عثمان امین، انتشارات حکمت، افست تهران ۱۳۷۷ش.
- ابن سینا، دانشنامه علایی (الهیات)، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، کتابفروشی دهخدا، تهران ۱۳۵۳ش.
- ابن سینا، الشفاء (الإلهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق قناتی و سعید زائد، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، افست قم ۱۴۰۵ق.
- _____، الشفاء (المنطق: المدخل، المقولات، البرهان)، ابراهیم مدکور، قناتی و دیگران، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، افست قم ۱۴۰۵ق.
- _____، الاشارات والتهیهات مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرزای، ۳ج، طبعه الاولی، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ش.
- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه بر پایه متن یونانی شرف الدین خراسانی، چاپ اول، انتشارات گفتار، تهران ۱۳۶۶ش.
- _____، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۸ش.
- ایلیخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، تهران ۱۳۸۲ش.
- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،

تهران ۱۳۶۶ش.

غزالی، ابوحامد محمد، مقاصد الفلاسفة، سليمان دنيا، دارالمعارف، مصر: قاهره ۱۹۶۱م.

فارابی، ابن نصر، عیون المسائل، دهلی بی تا.

_____، فصوص الحکم، محمد حسن آل یاسین، انتشارات بیدار، افست قم ۱۴۰۵ق.

_____، السیاسة المدنية، علی بوملحم، طبعة الاخيرة، دار و مكتبة الهلال، لبنان: بیروت ۲۰۰۲م.

St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, Translated by Father Laurence Shapcote, vol. 1-2, (in: *Great Books of the Western World*, vol. 17-18), Chicago 1994.

The Works of Aristotle (Metaphysics; Posterior Analytics;), vol. 1-2, translated under the editorship of W.D.Ross, (in: *Great Books of the Western World*, vol. 7-8), Chicago 1993.

David B. Burrell, C. S. C. "Aquinas and Islamic and Jewish Thinker" in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, USA 1993.

Eteinne Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto 1952.

-----, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1980.

Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988.

Jean Jolivet, < *From the beginning to Avicenna* > in: *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (chapter 2), edited by John Marenbon, London and New York 1998.

Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics', a study in the Greek background of mediaeval thought*, with a preface by Etienne Gilson, Toronto, Canada, 1978.

آشنایی ایرانیان با کانت*

محسن کدیور

۱. آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب به دو دوران اصلی قابل تقسیم است. دوران اول، قرن سوم و چهارم هجری (قرن دهم و یازدهم میلادی) که از آن به «قرون طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی» به شکل عام و «نهضت ترجمه» به شکل خاص تعبیر می‌شود. (صفا، ۱۳۵۶، ص ۱۲۱-۲۹) در این دوران مهمترین آثار فلاسفه یونانی به‌ویژه افلاطون و ارسطو و بسیاری از شارحان آنها و نیز برخی فلاسفه نوافلاطونی با کیفیت بالایی به زبان عربی (زبان اول فرهنگ اسلامی) ترجمه می‌شود (بدوی، ۱۹۸۱، ص ۱۴-۷). ایرانیان در این نهضت علمی نقش بسزایی ایفا کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۵۴۴). در واقع فلسفه اسلامی با شرح و تبیین این ترجمه‌ها آغاز می‌شود، اما رشد و بالندگی فلسفه در میان مسلمانان به‌ویژه ایرانیان چنان شتاب می‌گیرد که چند قرن بعد آثار فیلسوفان مسلمان از جمله فلاسفه ایرانی از قبیل ابن سینا به لاتین ترجمه می‌شود و بر فلسفه قرون وسطای اروپا تأثیر می‌گذارد (ژیلسون، ۱۳۶۶؛ کربن، ۱۳۷۳ و مجتهدی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶-۱۸۳).

دوران دوم آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب از اواخر قرن سیزدهم هجری (نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی) آغاز می‌شود. آشنایی ایرانیان با فلسفه جدید غرب در شرایطی کاملاً متفاوت با دوران اول اتفاق می‌افتد. در این دوران ایرانیان در حوضیض سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قرار دارند و اروپائیان در اوج اقتدار (حائری، ۱۳۶۷، ص ۳۲۲-۲۷۲) این فاصله فراوان فرهنگی به تأخیر در اطلاع و آشنایی از فلسفه جدید دامن زده است. به‌هر حال ایرانیان در آشنایی

* مقاله عرضه شده به همایش مطالعات انتقادی در فلسفه کانت، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۲۸ تا ۳۰ آذر

با ابعاد مختلف فرهنگ و تمدن جدید غربی بسیار دیر و به شناخت فلسفه غربی دست یازیدند. در میان آثار ترجمه شده از زبان‌های اروپایی به فارسی از زمان عباس میرزا تا چند دهه بعد حتی یک کتاب فلسفی نیز به چشم نمی‌خورد (آدمیت، ۱۳۶۲، ص ۳۸۳-۳۷۸). همچنانکه در میان دانشجویان ایرانی که امکان تحصیل در اروپا را پیدا کرده‌اند تا چند دهه از فارغ‌التحصیل فلسفه خبری نیست (محبوبی اردکانی، ۱۳۵۴).

با هدایت کنت دوگوبینو سیاستمدار و متفکر فرانسوی رنه دکارت نخستین فیلسوف جدید اروپایی است که به ایرانیان شناسانده می‌شود. نخستین ترجمه رساله «گفتار در روش» دکارت در سال ۱۲۷۹ هـ ق (۱۸۶۷ م) با عنوان «حکمت ناصریه» در تهران منتشر شده است. (مجتهدی، ۱۳۵۴)

یکی از فیلسوفانی که از آغاز آشنایی ایرانیان با فلسفه جدید غرب نامش به میان آمده است ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) فیلسوف بزرگ آلمانی است. در این مجال می‌کوشیم به سؤالاتی از این قبیل پاسخ دهیم: ایرانیان از چه زمانی و از چه طریقی با کانت آشنا شدند؟ سیر آشنایی ایرانیان با فلسفه کانت به چه مراحل قابل تقسیم است؟ میزان آشنایی ایرانیان با فلسفه کانت چقدر است؟ کانت در فلسفه و اندیشه ایرانی به چه میزان مؤثر بوده است؟

بحث موردی آشنایی ایرانیان با کانت جدا از بحث کلی آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب نمی‌تواند باشد. پیشقدم بحث کلی «آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب» دکتر کریم مجتهدی (مجتهدی، ۱۳۷۹) است، هرچند ایشان به شکل مستقل به بحث آشنایی ایرانیان به کانت نپرداخته‌اند. این مختصر تکمله و ادامه کار مجتهدی است.

آشنایی یکصد و پنجاه ساله ایرانیان با کانت به سه مرحله قابل تقسیم است:

مرحله اول: آشنایی گذرا و مقدماتی، مرحله دوم: آشنایی عمومی و تاریخی؛ مرحله سوم: آشنایی تخصصی و مستقیم. این تحقیق در درجه اول متکی به مستندات کتبی اعم از کتب و مقالات و در درجه دوم دروس و رساله‌های دانشگاهی است.

مرحله اول: آشنایی گذرا و مقدماتی

۲. این مرحله طولانی که به تنهایی نیمی از دوران یکصد و پنجاه ساله آشنایی ایرانیان با کانت را دربر می‌گیرد (۱۹۳۶-۱۸۶۲ م/ ۱۳۱۵-۱۲۴۲ هـ ش) نخبگان ایرانی کانت را به‌عنوان یکی از فلاسفه بزرگ اروپایی شناخته‌اند. به نامش در برخی کتب فلسفی تصریح، و به‌طور غیرمستقیم، ضمنی و گاهی نادرست به برخی آراء او اشاره اجمالی کرده‌اند.

نخستین سند آشنایی ایرانیان با کانت دو کتاب از کنت دوگوبینو (۱۸۸۲-۱۸۱۶) است. وی در بین سال‌های ۱۸۵۵ تا ۱۸۵۸ و ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۳ (۱۲۷۴-۱۲۷۱ و ۱۲۸۰-۱۲۷۷ هـ ق) کارمند سفارت و سپس وزیر مختار دولت فرانسه در ایران بوده است. وی قبل از هجده سالگی با زبان فارسی آشنایی پیدا کرده و آثار متعددی را در مورد ایران به رشته تحریر درآورده است. به‌علاوه

او عمیقاً با فلسفه جدید غرب آشنا بوده است و با فلاسفه ایرانی رفت و آمد داشته است (Schemann, 1914). بنابراین سخنش از اعتبار فراوانی برخوردار است. کنت دوگوبینو در نامه‌ای که در نوزدهم آوریل ۱۸۶۲ به کنت دوپروش استن اتریشی (Comte de Prokesch Osten) نوشته است فلسفه موجود در ایران را تاحدودی افلاطونی ارزیابی می‌کند که با توجه به دیدگاه خاصش دربارهٔ عدم تساوی نژادهای انسانی، کاملاً رنگ ایرانی به خود گرفته است. وی در این نامه متذکر می‌شود:

«اینها [ایرانی‌ها] تصور می‌کنند که فلسفه اروپایی در اروپا مرده است و از کانت و اسپینوزا — که نامشان را شنیده‌اند — صحبت می‌کنند. اینها می‌خواهند که من گفتار در روش دکارت را برایشان ترجمه کنم، نه از آن جهت که بخواهند فلسفه اروپایی را رونویسی کنند، بلکه از آن جهت که معتقدند در این فلسفه باید چیزی باشد و می‌خواهند بدانند چه چیز است.» (Gobineau, 1933, P. 231)

گوبینو در فصل چهارم از کتاب «مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی» تحت عنوان تصوف و فلسفه می‌نویسد:

«یهودیان [ایرانی] روحانیون دانشمندی هم دارند که بعضی از آنها در معلومات تلمودی و فلسفی متبحر هستند. روزی یکی از متبحرین آنها نزد من آمد و راجع به اسپینوزا و مسلک فلسفی «کانت» صحبت به میان آورد و از من توضیحاتی خواست و مرا از پرسش‌های خود متحیر ساخت. اینها این افکار روشن و نام فلاسفه معروف را که هیچ‌کس تصور نمی‌کند که با آنها آشنایی داشته باشند در کتبی پیدا کرده‌اند که مخصوصاً از کشور آلمان به ایران وارد می‌کنند و مخزن آنها هم در بغداد است.» (Gobineau, 1928, P. 66)

وی مهمترین فیلسوف ایرانی در قید حیات یعنی حاج ملاهادی سبزواری را با کانت اینگونه مقایسه می‌کند:

«[سبزواری] هر روز ساعت معینی مانند «کانت» فیلسوف آلمانی به مسجد می‌رود و به شاگردان متعدد خود درس می‌دهد. وقتی که از خانه محقر خود قدم بیرون می‌گذارد درحالی که به عصای خود تکیه دارد جمعیت زیادی با احترام به او سلام می‌دهند و او را به مسجد می‌برند تا روی میز قرار گرفته به تدریس بپردازد.» (Ibid, P. 81)

گوبیند فصل یادشده را با این جملات به پایان می‌برد:

«فیلسوفان ایرانی که با من آشنا هستند، بیشتر مایلند که معرفت کاملی به احوال اسپینوزا و هگل پیدا کنند، علت آن هم معلوم است زیرا که افکار این دو فیلسوف آسیایی است.» (Ibid)

آیا پرسشگران از فلسفه کانت و اسپینوزا در نامه و کتاب کنت دوگوبینو افراد واحدی هستند؟ اگر چنین باشد نخستین اطلاعات دربارهٔ کانت در کتب آلمانی از طریق بغداد به ایران وارد شده است. هرچند نه نام و نشان این روحانیون یهودی‌الاصل ایرانی مشخص است نه اطلاعاتی از آن

کتاب آلمانی در دست. براساس مدارک موجود تنها می‌توان گفت که یهودیان ایران در آن روزگار با یهودیان اروپا و فلسطین ارتباط فرهنگی داشته‌اند (لوی، ۱۳۳۹، ج ۳، ص ۶۵۲).

احتمال دوم این است که پرسشگران از فلسفه کانت و اسپینوزا در کتاب مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی از کنت دوگوبینو غیر از پرسشگران از وی در نامه به کنت استن اتریشی باشند. این احتمال به واسطه برخی قرائن اقرب به واقع است. از جمله اینکه اگر پرسشگران به زبان آلمانی مسلط بوده، توان درک مطالب فلسفی را به آن زبان داشته‌اند، لذا درخواست ترجمه کتاب «گفتار در روش» دکارت را به فارسی از وی نمی‌کردند، چرا که به راحتی ترجمه رساله دکارت به آلمانی و شروع آن قابل دسترسی بود. براساس این قرینه پرسشگران از فلسفه کانت و اسپینوزا در نامه روحانیون یهودی ایرانی نیستند. قرینه دیگر جملات پیش گفته پایانی فصل تصوف و فلسفه کتاب مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی است: «فیلسوفان ایرانی که با من آشنا هستند بیشتر مایلند که معرفت کاملی به احوال اسپینوزا مورد نظر در نامه گوبینو به استن اتریشی هستند، هرچند در نامه تکیه بر کانت و اسپینوزا است و در جملات مذکور سخن از اسپینوزا و هگل در میان است.

به هرحال این احتمال که پرسشگران یادشده از فلسفه کانت و اسپینوزا برخی فیلسوفان نکته‌سنج ایرانی باشند که گوبینو پنج فصل از شاهکار دکارت را طی چند جلسه برایشان تبیین کرده و آنها از وی خواسته‌اند که کتاب دکارت را به فارسی ترجمه کند بسیار قوی است. بنابراین احتمال، دو سؤال جدید مطرح می‌شود: یکی اینکه این فیلسوفان ایرانی پرسشگر از فلسفه کانت چه کسانی بوده‌اند؟ یقیناً بیشترین مرادفات فلسفی گوبینو با فیلسوفان ایرانی با آقا علی مدرس طهرانی بوده است، تا آنجا که گوبینو از آقا علی درخواست می‌کند که تاریخ حکمای ایران را در هفت قرن اخیر که کمتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته به رشته تحریر درآورد: «اکنون مشغول نوشتن کتابی است در تاریخ فلسفه، یعنی از ملاحظه شروع کرده و به زمان حاضر می‌رساند» (Ibid, p. 86). گوبینو دستخط این رساله منحصر به فرد را با خود به فرانسه می‌برد. نسخه اصلی این رساله در ضمن پرونده گوبینو در کتابخانه دانشگاه استراسبورگ فرانسه نگهداری می‌شود (جمال‌زاده، ۱۳۴۰). اشاره گوبینو در فصل چهارم کتاب مذاهب و فلسفه‌های آسیای مرکزی به مشخصات پنجاه فیلسوف ایرانی یقیناً برگرفته از رساله یادشده آقا علی است. (متن موجود رساله آقا علی: کدیور، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۲۵) نزدیکی ارتباط آقا علی با گوبینو تا آنجا بوده که گوبینو از آقا علی را از این سفر منصرف می‌کنند (پیشین، ج ۱، ص ۴۹). به هرحال بسیار محتمل است که شاخص‌ترین شرکت‌کننده در جلسات تبیین فلسفه دکارت و پرسشگر فلسفه کانت و اسپینوزا آقا علی مدرس طهرانی بوده باشد. دیگر شرکت‌کنندگان این جلسه فلسفی میرزا علی اکبر حکمی یزدی، میرزا حسن چینی (صدوقی سها، ۱۳۵۹، ص ۸۸) و بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله حدس زده می‌شوند.

سؤال دوم: از آنجا که لازمه سؤال از فلسفه کانت و اسپینوزا آشنایی اجمالی قبلی با آراء

آنهاست، پرسیدنی است این آشنایی اجمالی از کجا حاصل شده است؟ دو پاسخ احتمالی به این سؤال مقدر به ذهن می‌رسد: پاسخ اول، از طریق مطالعه ترجمه عربی کتب فلسفی که نام این فلاسفه را مطرح کرده بودند.

«آیا آقا علی حکیم از کجا به فلسفه غرب آشنا شد؟ با آنکه تنها کتاب دکارت ترجمه شده بود. دانشمند بزرگوار آقا سید جلال‌الدین تهرانی مرا گفت: چون در آن زمان آبابی یسوعی در بیروت کتاب‌ها و رساله‌ها در دانش و هنر فرنگستان به عربی می‌نوشتند، ممکن است که آقا علی حکیم به وسیله آن نوشته‌ها به فلسفه اروپا آشنا شده باشد. در تأیید نظر ایشان چند کتاب در فلسفه از علمای لاهوت مسیحی به دستم آمد که در همان زمان‌ها از زبان فرانسه به عربی ترجمه و منتشر شده بود». (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷، ۴۳۰۷)

متأسفانه وی به نام و مشخصات این کتاب اشاره‌ای نکرده تا در صحت و سقم این احتمال تحقیق شود. پاسخ دوم، استماع نام این فلاسفه از مطلعانی از قبیل بدیع‌الملک میرزا است این احتمال با قرائنی که خواهد آمد اقوی به نظر می‌رسد. فارغ از این احتمالات آنچه از مجموعه آثار کنت دوگوبینو به دست می‌آید، آشنایی برخی ایرانیان با نام کانت در دهه هفتم قرن نوزدهم و پرسش آنها از وی درباره آراء فلسفی کانت است.

۳. نخستین ایرانی شناخته شده که یقیناً کانت را می‌شناخته و براساس اسناد مکتوب به جا مانده باب پرسش از فلسفه وی را از فیلسوفان ایرانی گشوده است، شاهزاده بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله از نوادگان فتحعلی شاه قاجار (متولد حدود ۱۲۵۰ و متوفی پس از ۱۳۱۳ هجری قمری) است. او را افتخار طبقه اشراف ایرانی قرن گذشته معرفی کرده‌اند (Corbin, 1964, P.53) از عمادالدوله چهار اثر به فارسی در دست است:

اول: عمادالحکمه یا ترجمه و شرح فارسی کتاب مشاعر صدر المتألهین شیرازی:

«این بنده آن کتاب [رساله مشاعر] را در خدمت جناب مستطاب عمده الحکماء و المتألهین و زیده‌العلماء المتشرعین عین‌المحقق الکامل و العارف‌الواصل آقا میرزا علی‌اکبر یزدی‌المدرس — دام افضاله — استفاده نمود، و بیانات را جمع و تحریر نموده و به نظر استاد رسانید و آن را کتاب نمود مرسوم به عمادالحکمه به ملاحظه اینکه مسأله مزبوره چنانکه اشاره بدان شد، عماد فن حکمت است». (کربن، ۱۹۶۴، ص ۷۵)

دوم: حکمت عمادیه یا شرح فارسی الدرہ الفاخره عبدالرحمن جامی:

«چنین گوید... بدیع‌الملک میرزا... از بدو عمر طالب استماع مطالب عالیه، وحدت و مصاحبت اهل حکمت و معرفت بود و پیوسته در خاطر داشت که شاهد اصول مطالب حکمت را به فارسی نگارد به طریقه که مرسوم بر طریق قویم و نهج مستقیم استاد الحکمه و مقنن طریقه التوحید و المعرفه اکمل المتقدمین و افخر المدققین و واحد الموحدين العارف الکامل و الحکیم‌الواصل الی درجه ما نالها السابقون و لم یدرکها اللاحقون مرحوم آخوند ملاصدرا شیرازی قدس سره که مختار علمای حکمت و مدققین الهیین این عصر است تا طالبان را

صراطی مستقیم و راغبان را میزانی قویم باشد و این بنده محتاج به فضل ربه‌الکریم را موجب اجری و در عالم یادگاری باشد. تا در سنه یکهزار و سیصد و هفت هجری موفق شد که رساله موسومه بدره‌الفائز را که تألیف مولانا المحقق المدقق العارف الکامل ملا عبدالرحمن جامی علیه الرحمه می‌باشد و جامع اصول مطالب و عمده مقاصد در این علم است، در خدمت جناب عمده الحکماء الالهیین و قدوه الفضلاء المتألهیین، الوحید الموحد و الفرید المتفرد، المدرس فی المعقول والمنقول والفروع و الاصول آقای آقا میرزا علی‌اکبر یزدی دامت افاداته استفاده نمود، و آنچه شنیده بود مرتب نموده، شرح بر آن رساله مقرر داشت. و به ملاحظه و صحت استاد رساندم... بحمدالله کتابی شد نافع و جامع و او را حکمت عمادیه موسوم نمودم». (موسوی بهبهانی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۷-۱۱۸).

این دو کتاب سند گویایی بر تسلط بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله بر فلسفه و عرفان اسلامی و تعلق خاطر وی به حکمت متعالیه صدرالمتهلین است.

سومین اثر عمادالدوله چهار نامه وی به حاج میرزا حسن امین‌الضرب در سال ۱۳۰۶ ق (۱۸۸۹ م) است. (مجتهدی، ۱۳۵۵) این نامه‌ها نشان می‌دهد که عمادالدوله اولاً با زبان فرانسوی آشنا بوده، نه تنها اطلاعات او درحد خواندن در زبان فرانسه اندک نبوده است، بلکه رسم‌الخط فرانسوی او بسیار پخته و زیبا است (پیشین). ثانیاً از فلسفه اروپایی نیز بی‌اطلاع نبوده است. بدیع‌الملک میرزا با اصرار فراوان به دنبال دستیابی به کتابی فرانسوی به نام «زمان و مکان نامتناهی» نوشته فرانسوا ماری آگوست اولن (۱۸۳۰-۱۹۱۰) منتشره در ۱۸۸۰ است. منظور وی کتاب «امر نامتناهی و کمیت، بررسی درباره مفهوم نامتناهی در فلسفه و در علوم» است:

(*Infini et Quantité, etude: sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*) Francois Jean-Marie Auguste Evellin.

اینکه عمادالدوله به دنبال کتابی فلسفی به زبان فرانسوی بوده که کمتر از ده سال قبل از آن منتشر شده جالب توجه است. هرچند از این نامه‌ها به دست نمی‌آید که آیا وی بالاخره کتاب را دریافت کرده یا نه. اولن بیشتر به کتاب دیگر «عقل محض و تعارضات» (۱۹۰۷) (*La Raison Pure et Les antinomies*) شناخته می‌شود. وی به لحاظ فلسفی به جریان نوکانتیان فرانسوی تعلق دارد که ویژگی آن حفظ اعتبار علم و اصل جبر علمی در کنار اعتبار ایمان و اختیار به لحاظ اخلاقی است. در این جریان فلسفی ژول لاشلیه Lachelier و شارل رنویه Renouvier از اولن مشهورترند. اولن در مورد تعارضات کانت تفسیری خاص خود دارد. هرچند در مجموع از پیروان رنویه به شمار می‌رود.

اولن قائل به «اصالت امر متناهی» است، ولی با توسل به ایمان از نخستین تعارض کانت خارج نمی‌شود. او معتقد است میان امر متناهی و نامتناهی تقابل واقعی وجود ندارد و فقط امر متناهی اثبات شدنی است، اما وضع مقابل آنها (کمیت نامتناهی) جنبه توهمی دارد و فقط با قائل شدن به «اصالت امر متناهی» می‌توان وجود ثابتی را در نظر گرفت و معنویت به آن بخشید،

یعنی آن را صاحب عقل و اختیار دانست. اولن با پذیرش «اصل امتناع تناقض» در تعارضات چهارگانه کانت معمولاً حکم اول را مطابق فاهمه دانه و پذیرفته و حکم دوم را تخیلی قلمداد کرده مردود شمرده است. (پیشین)

چهارمین اثر بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله دو رشته سؤال فلسفی است که وی کتباً از اساتیدش مطرح کرده است. وی در ۱۳۰۷ (۱۸۹۰) شش سؤال فلسفی خود را ابتدا از استادش میرزا علی اکبر حکمی یزدی و سپس با افزودن یک سؤال دیگر (سؤال هفتم) برای بار دوم از همان استاد و سپس از فیلسوف شاخص آن دوران آقا علی مدرس طهرانی می‌پرسد. چند سال بعد که دیگر آقا علی مدرس در قید حیات نیست - عمادالدوله دومین رشته سؤالات خود را در قالب شانزده سؤال جدید فلسفی از میرزا علی اکبر مطرح می‌کند (متن کامل هر دو رشته سؤال: مجتهدی، ۱۳۷۹، ۲۷۹-۲۷۰). سؤالات عمادالدوله سؤالات از تطبیق دو سنت فلسفی است که خود پرسشگر آنها را حکمای شرق و حکمای اروپا نامیده است. سؤالات عمادالدوله علیرغم کم‌حجمی در سنت فلسفه ایرانی اسلامی بی‌سابقه است. این سؤالات پرسش از مباحث کلامی از یک سو و مبانی علم جدید از سوی دیگر است و در هر دو سو متعلق به عصر جدید است. توضیحات تحلیلی عمادالدوله نشان از تبحر وی در مسائل مورد سؤال دارد و نشان می‌دهد که وی بیشتر نظر خاص مخاطب را جویا است نه لزوماً جواب سؤال را.

این دو رشته سؤال به لحاظ موضوعی به شش محور قابل تقسیم است: حقیقت ذات باری، مکان و زمان و ماده، علم و صفات خداوند خبر و اختیار و حسن و قبح و ظلم و عدل، هدف و غایت از خلقت، و بالاخره طبقه‌بندی فلاسفه غرب در مقایسه با حکما و متکلمین مسلمان (مجتهدی، پیشین، ۲۸۱-۲۸۰). عمادالدوله تنها در سؤال هفتم رشته سؤالات اول مستقیماً نام چند فیلسوف بزرگ غربی از جمله کانت را به میان آورده، اما تأمل دقیق‌تر در محتوای دیگر سؤالات وی نشان می‌دهد که تعارضات کانتی دغدغه اصلی وی در اکثر سؤالات بوده است. در رشته سؤالات اول، سؤال دوم و سوم عمادالدوله تاحدودی تعارض اول فلسفه کانت یعنی تناهی یا عدم تناهی زمان و مکان را به‌خاطر آورد. سؤال چهارم و پنجم عمادالدوله تاحدودی با تعارض سوم و چهارم فلسفه کانت یعنی علیت فاعل مختار یا تبعیت جهان از قوانین طبیعی و جبری و وجود یا عدم واجب‌الوجود مطابقت داد. محور پرسش ششم علت غایی است که با دلیل طبیعی و کلامی کانت قابل مقایسه است (مجتهدی، ۱۳۵۵). سؤال هفتم (از رشته اول سؤالات) عمادالدوله نخستین متن فارسی است که به فلسفه کانت پرداخته است:

«هفتم، حکمای فرنگ مثل متکلمین این مملکت قائلند به خالقی قدیم و علیم و ابدی و ازلی مجتمع جمیع صفات کمالیه و صفات را عین ذات می‌دانند و عباد را مسئول در اعمال و عالم را بهترین اقسام ممکنه‌الایجاد می‌دانند با آنکه منافی نظم را قائلند باز بهترین اقسام دیگر دانسته‌اند و براین آنها همان براینی است که حکما و متکلمین ایران بیان کرده‌اند. ازجمله حکمای فرنگ به این اعتقاد «دکارت» (به کسر دال و سکون راء) و «باکن» (به ضم کاف و

سکون نون) و «لبنیز» (به کسر لام و سکون باء و کسر نون و سکون یاء و زام) و «فنلن» (به کسر فاء نون و ضم لام و سکون نون) و «بوسوت» (به ضم باء و سکون واو و ضم سین و سکون واو و تاء).

فرقه دیگر از حکمای فرنگستان قائل به خالق متجمع آن صفات کمالیه نیستند، بلکه به خالقی معتقد نیستند و می‌گویند که قوه و ماده قدیم و لایفنی بوده و هست که آن قوه و ماده از یکدیگر متفک نمی‌شوند. یعنی ماده بی‌قوه و قوه بی‌ماده ممکن نیست و از توافق ماده و قوه این عالم ترکیب شده و می‌شود و آنچه شده و آنچه خواهد شد، مثل حکمای آلمان که مشهور آنها «کان» (به فتح کاف و سکون نون) و «فیشت» (به کسر فاء و سکون یاء و شین و تاء). فرقه دیگر می‌گویند یک وجود است که به صور مقتضیه ظهور و بروز دارد و آنچه دیده می‌شود شئونات و پروزات اوست لاغیر، ازلی و ابدی در تمامی کمال، و این فرقه کم هستند. آنچه در این سؤالات عرض شد هیچ‌یک غیر آنچه ظاهر شروع انور است اعتقاد نویسنده و سائل نیست. در بعضی مواضع به‌طور نسبت به خود اعتقادی را عرض کرده محض طریق سؤال است که مطلب معلوم شود» (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۳).

نخستین استعمال نام کانت به فارسی همانند تلفظ دیگر فلاسفه غربی، خبر از ضبط نادرست آنها می‌دهد و این برخلاف دست خط فرانسوی برخی عبارات در نامه عمادالدوله به امین‌الضرب حاکی از کم‌اطلاعی وی در این حوزه است. به لحاظ محتوایی عمادالدوله فلاسفه فرنگ را به سه دسته تقسیم کرده است:

دسته اول همانند متکلمین ایرانی به خالق قدیم قائلند، صفات را عین ذات می‌دانند و آدمیان را مسئول اعمال خود و عالم را بهترین قسم جهان ممکن می‌شمارند. به نظر وی دکارت، بیکن، بوسوئه، لایبنیتز و فنلن در این دسته قرار می‌گیرند.

دسته دوم به خالقی معتقد نیستند، بلکه به ماده و قوه قدیم فناپذیر باور دارند و جهان را توافق چنین ماده و قوه‌ای می‌شمارند. به نظر وی کانت و فیخته در این دسته قرار می‌گیرند. دسته سوم به یک وجود واحد قائلند که به صور مقتضیه ظهور و بروز دارد و آنچه دیده می‌شود شئون و بروز اوست. او این فرقه را کم‌تعداد می‌شمارد و نام قائلان آن را ذکر نمی‌کند، ولی ظاهراً مرادش هگل و اسپینوزا است.

«از طبقه‌بندی‌ای که عمادالدوله از فلاسفه بزرگ غرب کرده به خوبی پیداست که نه فقط با متون اصلی غربی آشنایی نداشته است، بلکه اگر هم از یک کتاب درسی مقدماتی استفاده کرده باشد، باز در چند مورد دچار اشتباه فاحشی شده است خاصه در مورد کانت و فیخته که معلوم نیست به چه دلیل موجهی آن دو را جزء فرقه دوم آورده است. اگر منظور وی عدم اعتقاد به خداوند و ماده‌انگاری است، مادیون و طبیعیون قرن هجدهم از قبیل لامتری (Lametrie) و هلوتیوس (Helvetius) می‌بایست ذکر شوند، نه کانت و فیخته» (مجتهدی، ۱۳۵۵).

چه بسا بتوان برداشت عمادالدوله را اینگونه تأویل کرد که به نظر کانت معرفت انسانی دارای ماده و صورتی است و وجود خداوند را نمی‌تواند به اثبات برساند و ذهن انسانی دربارهٔ مسائل مابعدالطبیعه دچار تنازع احکام می‌شود. درنهایت به نظر نمی‌رسد بدیع‌الملک میرزا در اینجا به مفهوم کانتی کلمه به بحث‌المعرفه توجه اصلی داشته یا مفهوم عملی اخلاقی را به معنایی که مورد نظر فیخته بوده یافته باشد (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۶).

در مجموع عمادالدوله اگرچه در مورد افکار فلاسفهٔ جدید کلیاتی می‌دانسته ولی اطلاعاتش تخصصی و دقیق نبوده است، به‌ویژه اطلاعاتش دربارهٔ کانت صحیح و کافی نبوده است، ولی به‌رحال به بعضی مسائل زیربنایی در رابطهٔ کلام سنتی و علم جدید توجه داشته و طرح این سؤالات به‌ویژه سؤال هفتم علیرغم برخی نواقص به‌عنوان گام اول در حوزهٔ فلسفی کانت در ایران بسیار مهم ارزیابی می‌شود. پرسش‌های بدیع‌الملک میرزا نخستین کوشش در راه آشنایی فلسفه صدرایی با فلسفهٔ کانتی است.

۴. بدیع‌الملک میرزا با طرح شش سؤال (فاقد سؤال مورد نظر دربارهٔ کانت و دیگر فلاسفهٔ غرب) آنها را نخستین‌بار از استادش میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی پرسید. حکیم یزدی تنها به چهار سؤال اول پاسخی موجز داد و متذکر شد که پاسخ سؤال‌های پنجم و ششم از پاسخ‌های پیشین دانسته می‌شود (متن نخستین جوابیه به پرسش‌های بدیع‌الملک، محقق داماد، ۱۳۷۸، ص ۱۶۴-۱۵۵). بدیع‌الملک که ظاهراً پاسخ‌های کوتاه استاد خرسندش نساخته بود پس از دریافت جوابیهٔ اول، سؤال دیگری (همان سؤال هفتم حاوی نام کانت) به سؤالات قبلی افزود و بار دیگر از استاد تقاضای جواب کرد. میرزا علی‌اکبر در پاسخ سؤال هفتم فرقهٔ اول حکمای غرب قائل به خالق قدیم را موافق با رأی متکلمین و حکمای اسلام، و فرقهٔ سوم قائل به شئونات و بروزات وجود را مذهب حکمای اسلام و صوفیه و حکما دانست، بدون اینکه کمترین اشاره‌ای به آرا و فلاسفهٔ جدید اروپایی بنماید. دربارهٔ فرقهٔ دوم که به نظر پرسشگر رأی کانت و فیخته می‌باشد می‌نویسد:

«مذهب فرقهٔ دیگر که به خالق معتقد نیستند، مذهب دهرین و طبیعین است که دهرین وجود عالم را به بخت و اتفاق نسبت داده‌اند، چنانکه مذهب ذیمقراطیس است که گفته است به بخت و اتفاق آن اجزاء فراهم آمده و این عالم از سماوات و ارضین ترکیب یافته و محتمل است عوالم دیگر غیر این عالم نیز ترکیب گردیده و موجود باشد و طبیعین وجود عالم را به طبیعت نسبت داده‌اند و عالم را قدیم و صاحب طبیعت کلیه می‌دانند که بلاشعور و ارادهٔ منشأ آثار قدیمه و حادثه است، و قائل‌اند به هیولی و صورت جسمیه و صور نوعیه. و مادهٔ قدیمه در نزد فرنگیان عبارت از اجزای لایتجزا است که در خارج قابل قسمت نیستند و در ذهن قابل قسمت‌اند، و قوهٔ قدیمه و قوهٔ واحده نباشد. بلکه قوای کثیره باشد که عبارت است از صور نوعیه آن اجزاء و صور نوعیهٔ دیگر که صور مرکبات باشد، حادث باشند. و توافق ماده و قوه که قائل‌اند، ممکن است به حسب اتفاق گفته باشند، و ممکن است به حسب تجاذب آن

اجزاء گفته باشند لیکن اتفاق چون باطل است از تجاذب آن اجزاء یکدیگر را این کرات متحرکه متشسته در جو فراهم آمده، به تفصیلی که محل مقتضی ذکر آن نیست» (مدرس حکمی یزدی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۱-۱۴۰).

تأمل در این پاسخ نشان می‌داد که اطلاعات مجیب درباره کانت و دیگر فلاسفه اروپایی از اطلاعات سائل هم کمتر است.

۵. بدیع‌الملک برای سومین بار سؤالات هفت‌گانه را برای پاسخ‌گویی به محضر حکیم مؤسس آقاعلی مدرس (۱۸۸۹-۱۸۱۸م) می‌فرستد. آقاعلی به تفصیل به سؤالات شاهزاده فاضل پاسخ می‌گوید و نام کتاب خود را به اقتضای پرسشگر «بدایع‌الحکم» می‌گذارد:

«شاهزاده مخم، امیرزاده معظم، نواب مستطاب اشرف، عمادالدوله بدیع‌الملک میرزا ابن عمادالدوله امامقلی میرزا ابن محمدعلی میرزا الملقب به دولتشاه بن فتحعلی شاه قاجار اسکنهم فی اعلی الجنان لازالت لواء امارته مرفوعه و اعلام ایالت منصوبه، از آنجا که نظر به فطرت سنیه اصلیه و استعداد و قابلیت جلیبه و کمالات کسبیه و فضایل نفسیه و معالم عقلیه و حسن حیرت و صفای طویت و سریرت، میل تام و رغبت تمام در تحقیق حقایق عرفانیه و معارف یقینیه و کشف اسرار آیات قرآنی و بیان معضلات احداث نبویه و تبیان مشکلات آثار ولویه داشته و علی‌الدوام با فضلای نامدار و علمای عالی‌مقدار در این ابواب مصاحبت و مکالمه فرموده و از تحقیقات مطالب عالیه ابتهاج و مسرت و التذاذ دارند، چند مسأله از مسائل حکمت الهیه به صورت سؤال مرقوم فرموده، نزد این حقیر فقیر شهیر به آقا علی مدرس طهرانی ولد مرحوم مغفور ملا عبدالله مدرس زنوزی انفاذ فرمودند که به‌اندازه قلیل بضاعتی که در حکمت الهیه دارد جواب نویسد، لذا به قدر حوصله و استعداد خود هریکی را جوابی نوشته مجموع را رساله کرد و «بدایع‌الحکم» نام نهاد» (مدرس طهرانی، ۱۳۱۴، ص ۵).

بدایع که در آخرین ماه‌های حیات آقاعلی در ۱۳۰۷ نگاشته شده، هفت سال بعد در ۱۳۱۴ (۱۸۹۶م) در تهران منتشر شده است. بدایع از سه زاویه قابل توجه است: اول، این کتاب مهمترین تألیف آقاعلی و پس از اسفار یکی از معتبرترین کتب حکمت متعالیه است. تقریرهای استادانه حکیم مؤسس از مباحث مختلف الهیات بالمعنی الاخص در بدایع نمایی با عظمت از اندیشه فلسفه اسلامی ارائه می‌کند. بی‌شک بدایع اگر تبویب و تنظیم مناسب‌تری داشت جای خود را در حوزه‌های فلسفی باز می‌کرد. دوم این کتاب یکی از مهمترین کتب فلسفی به زبان فارسی به‌شمار می‌آید. بدایع معتبرترین نماینده حکمت متعالیه در زبان فارسی است. سوم، صفحات پایانی بدایع‌الحکم نخستین جلوه مواجهه فلاسفه مسلمان با آراء فلاسفه پس از رنسانس غرب را به نمایش می‌گذارد.

«اگر بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله در آخرین سؤال خود اسامی فلاسفه بزرگ غرب را ذکر کرده است، کار او نه جنبه تفننی داشته و نه جنبه فضل‌فروشی، بلکه از ابتدا اقلّاً به‌نحو ذهنی برای خود او مقایسه میان افکار فلاسفه غرب و سنت تفکر اسلامی ایران مطرح بوده است و بدین معنی در حد نیت پنهانی او می‌توان کتاب بدایع‌الحکم را به معنایی نخستین کتاب فلسفه

مقایسه‌ای میان تفکر شرق و غرب در ایران دانست. شاید هم بتوان گفت این کتاب محل برخورد و تلاقی فلسفه‌ای از نوع کانت اروپایی و سنت نوع ملاصدرايي شرق است» (مجتهدی، ۱۳۵۵).

علی‌رغم پاسخ بسیار مفصل آقاعلی به دیگر سؤال‌ها، پاسخ پرسش هفتم از چند سطر تجاوز نمی‌کند. وی دربارهٔ فرقهٔ دوم از فلاسفهٔ غرب متذکر شده است:

«وقوه و ماده‌ای که بعضی حکما و فرنگ قائلند که صورت را حال و هیولی را محل می‌دانند و می‌گویند هریک به دیگری محتاج باشد به‌طوری که دور لازم نیاید یعنی هیولی به ذات صورت مطلقه محتاج باشد به هیولی، و همهٔ اجسام از این دو مرکبند و میانهٔ این دو تلازم بود و از هم منفک نشوند، لکن این مطلب مستلزم نباشد انکار واجب‌الوجود را جل جلاله چنانکه حکما و منشأ با قول به این مطلب اثبات واجب‌الوجود به براهین قاطعه کرده‌اند» (مدرس طهرانی، ۱۳۱۴، ص ۲۷۷).

پاسخ آقاعلی نشانی از اطلاع وی از فلسفهٔ کانت ندارد، در سرتاسر کتاب بدایع‌الحکم بلکه در مجموعه مصنفات حکیم مؤسس نکته‌ای که حاکی از توجه یا اطلاع وی به فلسفهٔ جدید غرب به‌ویژه آراء ایمانوئل کانت باشد به چشم نمی‌خورد، و با اطمینان می‌توان گفت هیچ مدرکی دال بر اطلاع مدرس طهرانی از فلسفهٔ کانت در دست نیست. پرسش‌های نسبتاً دقیق (حداقل در غیر سؤال هفتم) بدیع‌الملک در بحث تطبیقی فلسفهٔ صدرايي و فلسفهٔ کانتی به‌واسطهٔ کم‌اطلاعی حکیمان ایرانی از فلسفهٔ غرب پیگیری نشد. ضمناً احتمال پیش‌گفته دربارهٔ امکان پرسشگری آقاعلی و آقا علی‌اکبر دربارهٔ فلسفهٔ کانت از کنت دوگوبینو حداقل در آثار این دو حکیم شاهد صدقی ندارد.

۶. نمونهٔ دیگری که بر آشنایی نخبگان ایرانی با آراء کانت قابل ذکر است استنادهای افضل‌الملک شیخ محمود کرمانی (۱۳۲۲-۱۲۶۷ هـ ق) در شرح آراء دکارت به کانت است. وی رسالهٔ «گفتار در روش» را چهل و دو سال پس از نخستین ترجمه در ۱۳۲۱ قمری (۱۹۰۸ م) تحت عنوان «نطق» از ترکی به فارسی برگردانید (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، ش ۱۷۲). افضل‌الملک علاوه بر ترجمهٔ متن رساله، شرح و تفسیری نیز بر آن افزوده است. این شرح و تفسیر نیز از ترکی ترجمه شده و نویسندهٔ آن همانند مترجم ترک ناشناس است. به هر حال این شرح و تفسیر از فردی مسلط به فلسفهٔ دکارت، آشنا با منتقدان دکارت و مطلع از دیگر فلاسفهٔ بزرگ اروپایی از جمله کانت به رشتهٔ تحریر درآمده است (مجتهدی، ۱۳۶۲) [در قطعات منتخب منتشر شده استناد به کانت نیامد، برای یافتن این مستندات می‌باید به نسخهٔ خطی (متن کامل) مراجعه کرد].

۷. مرحلهٔ اول آشنایی ایرانیان با کانت را در نکات زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱. به گزارش کنت دوگوبینو در دههٔ هفتم قرن نوزدهم برخی نخبگان ایرانی با نام کانت آشنا بوده‌اند و دربارهٔ مسلک فلسفی کانت از وی سؤال کرده‌اند.

۲. نخستین ایرانی که از طریق برخی فلاسفهٔ نوکانتی همچون اولن با آراء کانت آشنایی مقدماتی داشته، بدیع‌الملک میرزا است وی در ۱۳۰۶ (۱۸۸۹ م) با طرح هفت سؤال تحت تأثیر

تعارضات کانتی، نخستین بار نام کانت را هرچند نادرست استعمال کرد و در دسته‌بندی سه‌گانه از فلاسفه غربی درباره اعتقاد به خداوند، نام کانت را به غلط در زمره منکران خداوند و معتقدان به ماده و قوه قدیم به کار برد.

۳. در پاسخ‌های دوگانه میرزا علی اکبر حکمی یزدی و کتاب پراهمیت بدایع‌الحکم آقاعلی مدرس طهرانی نشانه‌ای از اطلاع ولو اندک حکیمان ایرانی از فلسفه کانت مشاهده نمی‌شود.

۴. در شرح رساله گفتار در روش دکارت که توسط افضل‌الملک کرمانی در سال ۱۳۲۱ (۱۹۰۸م) از ترکی به فارسی ترجمه شده است، استنادهایی به آراء کانت مشاهده می‌شود.

۵. در مجموع در هفتاد و پنج سال اول آشنایی ایرانیان با کانت، آشنایی گذرا و مقدماتی است و به دشواری می‌توان گفت از حد اسم فراتر رفته است. تنها ایرانی که به برخی تعارضات کانت التفات کرده است بدیع‌الملک میرزا است.

مرحله دوم: آشنایی عمومی و تاریخی

در این مرحله چهل و پنج‌ساله آراء کانت در ضمن ترجمه یا ترجمه آزاد تاریخ فلسفه غرب در اختیار دوستداران فلسفه قرار می‌گیرد و نخستین مقالات و کتب مستقل درباره کانت به فارسی ترجمه می‌شود.

۸. یکی از عرفای معاصر میرزا هادی خان حائری (متولد ۱۳۰۸ قمری، متوفی ۱۳۵۹ شمسی / ۱۹۸۱ میلادی) فرزند شیخ عبدالله حائری رحمت علیشاه و شاگرد میرزا حسن کرمانشاهی است. درس مثنوی وی محفل اساتید فلسفه و عرفان معاصر ایرانی بوده است. وی فارغ‌التحصیل مدرسه دارالفنون و با زبان فرانسوی آشنا بوده است. جز برخی اشعار وی چیزی از آثار منتشر نشده است. یکی از مهمترین آثار مخطوط وی «تاریخ فلاسفه» است (اسحاق، ۱۳۷۱، ص ۵۱۷). گفته شده «این رساله در تاریخ فلسفه غرب است که ظاهراً مقدم بر کتاب سیر حکمت در اروپا تألیف مرحوم محمدعلی فروغی نوشته شده است» (آزمایش، ۱۳۸۸، ۱۸/۱۰۴). درباره میزان آشنایی هادی حائری با فلسفه کانت پس از مشاهده تاریخ فلاسفه او می‌توان قضاوت کرد.

۹. ابوالحسن شعرانی استاد فلسفه اسلامی در ۱۳۱۶ هـ ش (۱۹۳۷م) کتاب مختصری به نام «فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه (مشمول بر مهمترین اقوال فلاسفه اروپا در الهیات و تجرد نفس و تطبیق اصطلاحات)» در تهران منتشر می‌کند. وی در پایان کتاب توضیح داده که «اقوام مذکور در کتاب یا از کتب مصنفین و صاحبان اقوال یا از تاریخ «دزبری» که به ترتیب حروف تهجی اعلام طوائف را با شرح کامل ذکر کرده و ادله آنها از کتاب مزبور و کتاب فلسفه «لار» (Lahr) که از کتب کلامی فرانسه است نقل گردید» (شعرانی، ۱۳۱۶، ص ۴۵). تمایل نویسنده آشکارا به فلسفه دکارت است. حسن جدی کتاب دقت عمیق نویسنده در معادل‌هایی است که برای اصطلاحات جدید فلسفی انتخاب کرده است. نویسنده به زبان فرانسوی مسلط است و در مجموع به رأی کانت پرداخته است.

اول: وی فلسفه جدید اروپا را به چهار مدرسه تقسیم می‌کند: شکاکان، تجربیون، مثالین و عقل‌گراها، در توضیح مدرسه سوم یعنی مثالین یا ایده‌آلیست‌ها می‌نویسد:

«می‌گویند ما چیزهایی در ذهنمان وارد می‌شود و آن را تصور می‌کنیم ولی یقین نداریم صورت ذهنی موافق موجود خارجی است و بعضی مبالغه کرده گویند اصل وجود خارجی را نمی‌دانیم، اما کانت معتدل‌تر است و گفته وجود عالم خارجی مسلم است، زیرا تا چیزی موجود نباشد ظاهر نمی‌شود ولی کیفیت و احوال آن نامعلوم [است]. اصل مذهب شکاکین از اینجا ناشی شده که یکی از فلاسفه انگلیسی موسوم به لاک گفت ما اصل موجودات خارجی را ادراک نمی‌کنیم بلکه اشباح (ideas representative) آنها را درک می‌کنیم که ماهیت با وجود خارجی متفق نیستند.

کانت فیلسوف آلمانی تصدیق کرده که اگر چیزی به علم حضوری (intuition) ادراک شود ماهیت او معلوم است ولیکن می‌گویند حتی ادراک انسان نفس خود را به علم حضوری نیست، بکله به علم حصولی است، (Conception) و نیز گفته قضایایی که به حمل اولی ذاتی (analytique) باشد صحیح است ولیکن عمده قضایای مفید به حمل شایع صناعی است (Synthetique) به این جهت بر حکمت نظری (pure reason) اعتماد جایز نیست، اما حکمت عملی مانند اینکه عدل خوب است و خیانت قبیح است و از این قبیل هرچه باشد قابل اعتماد است و وجود خدا، بقاء و تجرد نفس انسان را از روی این قبیل ادله ثابت کرده است» (پیشین، ص ۱۱۰).

دوم در باب مقولات. پس از مقولات ارسطویی متذکر شده است:

«مقولاتی که کانت فیلسوف آلمانی تنظیم نموده چهار است و هریک سه قسم می‌شود:

کم (وحدت، کثرت و مجموعیت)، اضافه (بین علت و معلول، بین حال و محل، بین فعل و انفعال)، کیف (واقعیت، منفی بودن، محدودیت)، حال (وجوب، امکان و وجود).

به عقیده کانت تمام مقولات، اعتباری محض و در خارج ما بحذاء ندارند» (پیشین، ص ۱۵).

سوم: وی هفتمین دلیل بر اثبات صانع را قانون اخلاقی دانسته توضیح می‌دهد:

«می‌گویند اول کسی که از این راه استدلال کرده سقراط بود و کانت فیلسوف آلمانی بر آن اعتماد کرده می‌گوید ما در وجدان خود می‌یابیم که بعضی افعال حسن و بعضی قبیح است و اگر افعال حسنه را مرتکب شویم مستحق تمجید و تحسین، و اگر افعال قبیحه را به‌جا آوریم مستحق سرزنش و ملامتیم. پس یک قانونی موجود است و مقنن آن خود ما نیستیم، زیرا که اگر خود ما بودیم می‌توانستیم آن را تغییر دهیم، با اینکه اگر ما قرار بگذاریم که سرقت و قتل کار خوبی است باز پیش خود حس می‌کنیم که مخالف قانون صحیح رفتار کرده‌ایم و قانون به حال خود باقی است و چون مقنن این قوانین خود، ما نیستیم لابد قوه غیر ما یعنی واجب‌الوجود است که وضع کرده و به ما الهام نموده است» (پیشین، ص ۳۸).

(۱۹۳۹م) با انتشار کتاب مفصل «سیر حکمت در اروپا» رایج‌ترین و عمومی‌ترین تاریخ فلسفه غرب را تا چهل سال پس از خود در اختیار فارسی‌زبانان قرار داد. او علاوه بر تسلط بر زبان فرانسوی با انگلیسی و عربی نیز آشنا بود. وی پس از انتشار «حکمت سقراط» در ۱۲۹۷ (۱۹۱۸م) و ترجمه چند محاوره افلاطون، «گفتار در روش» دکارت را برای سومین بار در ۱۳۱۰ (۱۹۳۱م) به فارسی ترجمه و منتشر کرد. فروغی با انتشار ترجمه «فن سماع طبیعی شفا» ابن‌سینا با استعانت از دروس حکیم معاصرش محمدحسین فاضل‌تونی در ۱۳۱۶ (۱۹۳۷م) توانایی خود را در فلسفه اسلامی نشان داد.

فروغی آنچنان‌که در مقدمه «سیر حکمت در اروپا» تذکر می‌دهد به این نتیجه می‌رسد که بدون آشنایی اجمالی با تاریخ فلسفه در غرب رساله ترجمه شده دکارت قابل فهم نخواهد بود لذا دست به کار تدوین «سیر حکمت در اروپا» می‌شود. فروغی در این مقدمه تصریح می‌کند که «رساله تاریخیه ترجمه نیست، تألیف است، چراکه تألیف برای تعلیم و تعلم پرفایده‌تر است.» او کتاب خود را تاریخچهٔ مجملی از معارف اروپا معرفی می‌کند که در آن از گفتهٔ دانشمندان داخلی پرهیز شده، هرچند در اصطلاحات حتی الامکان از دانشمندان خودی تبعیت کرده است» (فروغی، ۱۳۱۸، مقدمه). فروغی در انتهای هریک از مجلدات سه‌گانه کتاب خود فهرست اصطلاحات فلسفی به کار رفته در کتاب را همراه با معادل فرانسوی آنها به دست داده که تا چهار دهه پس از انتشار کارآمدترین فهرست اصطلاحات فلسفی بوده است.

متأسفانه فروغی به منابع تألیف خود اشاره‌ای نکرده است. محتمل‌ترین منابع فرانسوی کار فروغی تاریخ فلسفه آلفرد فویه (Fouillee) و امیل برهیه (Brehier) است. اما مقایسه دقیق سیر حکمت در اروپا با این دو تاریخ فلسفه چنین فرضیه‌ای را اثبات نمی‌کند (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۸-۳۲۵) فروغی از هر منبعی استفاده کرده باشد، کتابی با ارزش، وفادار به آراء فلاسفه غربی، قابل اعتماد نسبی و با نثری روان و معادل‌هایی مناسب تدوین کرده است.

فروغی فصل هفتم از جلد دوم سیر حکمت در اروپا را به فلسفه کانت اختصاص داده، ۶۸ صفحه کانت‌شناسی فروغی مفصل‌ترین بحث فلسفی به زبان فارسی تا آن زمان و چند دهه بعد است. برای اولین بار شرح زندگانی و سیر تحول افکار کانت و نقد عقل مطلق نظری و نقادی عقل مطلق عملی طی سه بخش تشریح شده است. شیوه نگارش فروغی حکایت از فهم رأی فلسفی توسط مؤلف دارد و به گونه‌ای نگارش شده که برای مخاطب ایرانی که برای نخستین بار با چنین مطالبی مواجه می‌شود قابل فهم باشد. برای آشنایی با نحوه کانت‌شناسی در نخستین تألیف مؤثر فارسی نمونه‌هایی را از آن نقل می‌کنیم:

«پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیلهٔ تحصیل علم پنداشت و معتقد شد که انسان به معرفت ذوات نمی‌تواند دست یابد و باید به بحث در عوارض و حادثات اکتفا نماید» (فروغی، ۱۳۱۸، ص ۱۹۶).

«درواقع تحقیقات کانت مقدمه فلسفه است و روش را به دست می‌دهد از این‌رو که معلوم

می‌کند که عقل انسان چه می‌تواند دریابد؟ و چه اندازه و چگونه می‌تواند درک حقیقت کند؟ و روشی که برای تأسیس فلسفه باید اختیار کرد کدام است؟ جز اینکه چون از این مقدمات فراغت یافت و به عقیده خود روش صحیح فلسفه را دریافت، پیری و ناتوانی در رسید، ولی حق این است که هر چند به ذی‌المقدمه نتوانست بپردازد، همین مقدمات را که ترتیب داده او را از بزرگترین حکما به شمار آورده است» (پیشین، ص ۲۰۰).

فروغی در بیان تحقیقات کانت در نقد عقل مطلق نظری متذکر می‌شود:

«کانت در فلسفه مانند کپرنیک عمل کرد و به جای اینکه اشیاء را اصل بداند و ادراک را بر آنها منطبق کند، ادراک را اصل قرار داد و اشیاء را بر آنها منطبق نمود و در مبحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان و مکان قالب‌هایی هستند که آنها را ذهن در خود دارد و محسوسات را در آن قالب‌ها می‌ریزد مقدمه همین عمل بود، یعنی آنجا راجع به محسوسات این فقره را نمایان کرد، و اینجا راجع به مقولات در مبحث حس دانستیم که ما امور را به وسیله عینکی می‌بینیم که یک شیشه‌اش زمان و یک شیشه‌اش مکان است، اکنون می‌بینیم عینک ما دستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشه دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند و نتیجه اینکه جهان یعنی اشیاء معلوم ما، خواه محسوس و خواه معقول مصنوع ذهن ما هستند و بنابراین عالم و معلوم متحدند، و به این وجه است که علم برای انسان میسر می‌شود. مقولات در علم به منزله صورت‌اند و وجدانیات به منزله ماده آن می‌باشند، و وجود هر دو برای علم ضروری است. زیرا که ماده بی‌صورت متحقق نمی‌شود، و صورت بی‌ماده همچون ظرف بی‌مظروف است، و از این رو می‌توان دانست که علم ما جز بر امور تجربی به چیزی تعلق نمی‌تواند بگیرد» (پیشین، ص ۲۲۰).

فروغی در نقد نسبت اصالت التصوری به کانت از قول وی می‌نویسد:

«من نه سوفسطائیم و نه اصالت‌تصوری، نه نفی موجودات می‌کنم، نه منکر حقائقم، نه علم و فلسفه را بی‌معنی می‌دانم، من در عقل انسان صراف می‌کنم و میزانش را می‌سنجم و حدودش را معین می‌کنم تا معلوم شود که دست عقل به کجا می‌رسد و به کجا نمی‌رسد» (پیشین، ۲۲۶).

درباره جهان‌شناسی کانت فروغی متذکر می‌شود:

«در تصور چهار فقره کمیت، کیفیت، اضافه و جهت... همین‌که صور آنها را وجودهای عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم درباره آنها رأی اختیار کنیم، گرفتار تنازع احکام می‌شویم، یعنی در هر یک از آن صور معقول دو حکم متناقض درمی‌یابیم که هر دو موجه می‌باشند و هر دو را نقض هم می‌توان کرد و این نشان جدلی بودن استدلال و بی‌بنیاد بودن موضوع گفت‌وگو است. صور چهارگانه و تنازع احکام متناقض در آنها از این قرار است:

تنازع اول: جهان کران دارد یا بی‌کران است یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی و آغاز زمانی داشته یا نداشته است؟

تنازع دوم: در جهان جوهر بسیط هست یا نیست؟

تنازع سوم: آیا همه امور موجب‌اند یا اختیاری هم هست؟

تنازع چهارم: وجودی که واجب باشد هست یا نیست؟ (پیشین، ص ۲۳۴، ۲۳۳).

در زمینه خداشناسی فروغی توضیح می‌دهد:

«راه یقین به وجود چنین مبدئی استدلال عقلی نیست چنان‌که براهینی که می‌آورند هیچ‌کدام قاطع و وافی نمی‌شود» (پیشین، ص ۲۳۶).

پس از نقد سه برهان وجودی آنسلم، برهان جهانی و برهان علت غایی کانت اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند:

«پس اثبات ذات باری به برهان عقلی میسر نیست، اگر از موجوداتی که به علم ما درمی‌آیند بخواهیم به او برسیم، این موجودات عوارض و ظهوراتند و مادی می‌باشند و آنکه منتهی الیه این عوارض است باید از جنس نوع آنها باشد. اگر از این عوارض و ظهورات بگذریم و بخواهیم به عقل مطلق نظری مسأله را حل کنیم، دست ما تهی است و تکیه‌گاهی نداریم. لیکن آنقدر هست که اگر پای استدلالیان چوبین است و به اثبات عقلی نمی‌رسد دست منکران هم به جایی بند نیست و راه طلب باز است» (پیشین، ص ۲۳۸).

فروغی تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی را اینگونه گزارش می‌کند:

«نیکی اخلاقی آن است که شخص در او به نتیجه ننگرد و غایتی در پیش نداشته باشد و تنها از روی تکلیف بکند و برای اینکه قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد... نخستین قاعده اخلاقی که خود را به آن مکلف می‌بینیم این است: همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس و همه وقت و همه جا قاعده کلی باشد... قاعده دوم اخلاقی: چنان رفتار کن که هر انسان را خواه شخص خودت، خواه شخص دیگری باشد غایت پنداری نه طریق وصول به غایت... قاعده سوم: چنان رفتار کن که از قانونگذاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستورهایی برآید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد» (پیشین، ص ۲۴۶-۲۴۹).

فروغی در اواخر بحث خود چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«وصول به کمال یعنی خیر کل تام و سازگارشدن قانون اخلاقی، با جریان امور عالم از عهده خود نفس انسان که خواهان این مقام است ساخته نیست و چاره نداریم جز اینکه بگوییم کار وجودی است که خود دارای کمال مطلق باشد، و وجود عالم و جریان امور او و الزام قانون اخلاقی و سازگارشدن او با جریان امور و عمل بر مقتضای اختیار و آزادی، همه بر حسب مشیت او است یعنی ذات باری و پروردگار عالم است. پس کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی به شیوه کپرنیک به عکس حکمای دیگر عمل کرد. به این معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه می‌گرفتند که انسان مکلف به تکالیف اخلاقی است و لکن او مکلف بودن انسان را به تکلیف اخلاقی یقین دانست، سپس بقای نفس و یقین به وجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت، و چون به این نتیجه رسیدیم می‌توانیم بگوییم: امر مطلق

عقل بر مکلف بودن انسان به حسن نیت و اراده خیر حکم خداست که بر دل ما وارد می‌شود»
(پیشین، ص ۲۵۵).

اگرچه نخستین مقالات تألیفی فارسی درباره کانت انتظار می‌رفت با سلسله مقالات احمد فردید تحت عنوان «از کانت تا هایدگر» منتشر شود اما در دو شماره منتشر شده آن مطالب مرتبط با کانت به چند سطر بالغ نشد (مجله سخن، ۱۳۲۳) محمدعلی فروغی با نگارش مقاله‌ای به نام «کانت» در این زمینه نیز پیشقدم است (مجله ارمان، ۱۳۲۸).

۱۱. این مرحله با انتشار ترجمه چهار تاریخ فلسفه ادامه می‌یابد، ترجمه‌هایی که هریک از قبلی تخصصی‌تر و عمیق‌تر است، ترجمه‌ها نیز همپای متن عمق و غنای بیشتر می‌یابد. کاظم عمادی در سال ۱۳۲۸ (۱۹۴۹م) بخش کانت از کتاب «فلسفه بزرگ» آندره کرسون (Cresson) (۱۸۶۹-۱۹۵۰) را در ۸۴ صفحه در تهران منتشر کرد. این نخستین کتاب با عنوان «کانت» در زبان فارسی است. دکتر عباس زریاب خویی در ۱۳۳۶ (۱۹۵۶م) «تاریخ فلسفه» ویل دورانت را به فارسی ترجمه و منتشر ساخت. فصل ششم این تاریخ عمومی فلسفه تحت عنوان «ایمانوئل کانت و مسلک اصالت تصور (ایده‌الیسم آلمان)» پنجاه صفحه به فلسفه کانت اختصاص دارد.

در سال ۱۳۴۰ (۱۹۶۰م) «تاریخ فلسفه غرب» برتراند راسل فیلسوف معاصر انگلیسی توسط نجف دریابندری به فارسی ترجمه و منتشر شد. در فصل بیستم از کتاب سوم آن در بیست و دو صفحه مختصراً فلسفه کانت تحلیل شده است.

بالاخره منوچهر بزرگمهر در ۱۳۶۰ (۱۹۸۱م) بخش کانت از جلد ششم «تاریخ فلسفه» فردریک کاپلستون را مستقلاً در حدود ۲۵۰ صفحه ترجمه و منتشر کرد. این دومین کتاب فارسی درباره کانت است و مفصل‌ترین و عمیق‌ترین کتاب منتشره درباره کانت به زبان فارسی تا زمان خود محسوب می‌شود، و تنها کتابی است که به سیطره «سیر حکمت در اروپا» در حوزه کانت‌شناسی فارسی پایان می‌دهد. در این کتاب هفت قسمت به چشم می‌خورد: زندگی و تألیفات کانت، مسائل کتاب نقد اول، معلومات علمی، انتقاد از مابعدالطبیعه، اخلاق و دین، ذوق و معرفت الغایه، ملاحظات درباره آثار منتشره پس از مرگ.

۱۲. مرحله دوم با آغاز بررسی و نقد آراء فلسفی کانت توسط متفکران ایرانی به پایان می‌رسد. با توجه به تفاوت بنیادی فلسفه کانت با سنت فلسفی در دوران اسلامی طبیعی است که نظر اساتید ایرانی فلسفه به مقایسه فلسفه کانت با فلسفه اسلامی جلب شود. در زمینه بررسی تطبیقی و تحلیل انتقادی آراء کانت کوشش‌های مهدی حائری یزدی (۱۳۷۸-۱۳۰۲) قابل ذکر است.

دکتر مهدی حائری یزدی که فلسفه کانت را در آمریکا و کانادا تحصیل کرده و متخصص فلسفه تحلیلی است مرجعش در آراء فلسفی کانت ترجمه انگلیسی آثار وی می‌باشد. حائری یزدی در مقایسه فلسفه کانت و فلسفه اسلامی می‌نویسد:

«فلسفه کانت نه تنها در بسیاری مسائل با فلسفه اسلامی همفکری یا لاقابل تقارن فکری دارد، بلکه در سبک و روش نیز شاید بتوان گفت در قرن‌های اخیر این فلسفه تنها فلسفه اروپایی است که در جهت فکری فلسفه اسلامی قرار گرفته و شایسته است یکی را به دیگری تطبیق و مقایسه نماییم. روش‌های دیگر فلسفی این شایستگی را ندارند و شاید حتی در اصطلاحات و مباحث عمومی فلسفه هم میسر نباشد که میان فلسفه اسلامی و متدهای دیگر اروپایی تفاهم به عمل آورد. پس از کانت هگل را هم می‌توان با بعضی از فلاسفه بزرگ اسلامی مقایسه کرد و با فلسفه او تفاهم برقرار نمود.» (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۱).

حائری یزدی در انتهای فصل دهم کتاب کاوش‌های عقل نظری (ویرایش اول، ۱۳۴۷، ویرایش دوم، ۱۳۶۰) تحت عنوان «بحثی تطبیقی در وجود رابط» دیدگاه کانت درباره وجود را با دیدگاه فلاسفه مسلمان (به‌ویژه ملاصدرا) مقایسه کرده به هفت نکته دست یافته که سه نکته نخستین آن به‌طور خلاصه به این قرار است:

«نخست آنکه کانت وجود را به‌طور کلی رابطه و نسبت مقولی تصور کرده و اصلاً به‌وجود محمولی یعنی وجودی که حقیقتاً محمول قضیه‌ای واقع شود قائل نیست و حتی بر طبق همین تفسیر اصرار دارد که تمام قضایای حملیه بسیط منطق را به‌صورت حملیات مرکبه بیرون آورده و در حقیقت می‌خواهد بگوید که اصلاً حملیه بسیطه در منطق وجود ندارد.

دوم، کانت می‌گوید چون وجود مطلق رابطه است نمی‌تواند چیزی بر موضوع قضیه بیافزاید، در صورتیکه در مشرب فلسفی ما فقط وجود رابط می‌تواند افزایش در موضوع به عمل آورد. سوم، همان مصداقی که کانت از آن به‌عنوان Object سخن رانده و طرف اصیل معادله قرار داده جز وجود واقعی آن مفهوم که عیناً همان وجود محمولی است چیز دیگری نمی‌تواند بود، و همینکه کانت مصداق را به هر عنوانی که باشد طرف معادله خود واقع ساخته سخن خود را که وجود طرف نیست و همواره نسبت میان طرفین است نقض کرده است» (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸-۱۰۷).

در بحث خداشناسی تطبیقی، حائری یزدی نظر کانت درباره دلیل هستی را به تفصیل تحلیل و نقد کرده در نهایت اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند:

«نقص فلسفه کانت در این مسئله همین است که همه قضایایی که دارای حمل شایع صناعی می‌باشند و در اصطلاح او Synthetic هستند با یک چوب رانده و تمام آنها را از نوع ترکیب انضمامی به حساب آورده است. درحالتی که ترکیب انضمامی یکی از اقسام حمل شایع صناعی Synthetic می‌باشد و قسم دیگر آن نیز ترکیب اتحادی است که فرد را با ماهیت خود ارتباط می‌دهد و این قسم از قلم فیلسوفانه کانت حذف گردیده است و همین حذف و ایصال نامطبوع فلسفه او را دچار این مشکلات ساخته است.» (پیشین، ص ۲۱۰)

اگرچه بررسی و نقد آراء کانت در آراء دیگر اساتید ایرانی فلسفه از قبیل مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸) در پاورقی‌های اصول فلسفه نیز جسته و گریخته به چشم می‌خورد (به‌عنوان

نمونه: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۹۱-۱۹۰) اما به واسطه اکتفا به منابع عمومی فارسی از قبیل «سیر حکمت در اروپا» چندان گسترده و عمیق نیستند.

۱۲. ویژگی‌های مرحله دوم آشنایی ایرانیان با کانت را می‌توان به شرح زیر تلخیص کرد:

۱. در این مرحله چهل و پنج ساله که از آن به «آشنایی عمومی و تاریخی» می‌توان تعبیر کرد، ایرانیان فراتر از نام کانت، از ورای تاریخ‌های فلسفه با آراء کانت آشنا می‌شوند.
۲. نخستین آراء کانت که در یک کتاب فارسی منتشر شده‌اند عبارتند از ایده‌آلیسم کانتی، مقولات کانتی و دلیل اخلاقی بر وجود خداوند. این آراء در حدود سه صفحه در ۱۳۱۶ (۱۹۳۷م) به قلم ابوالحسن شعرانی نگارش یافته‌اند.

۳. محمدعلی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» در ۱۳۱۸ برای نخستین بار یک فصل از یک کتاب فارسی را به آراء کانت اختصاص داد. این تألیف پنجاه صفحه‌ای تا چهار دهه پس از انتشار مهمترین و رایج‌ترین منبع آشنایی ایرانیان با آراء کانت به‌شمار می‌رود.

۴. نخستین کتاب مستقل فارسی درباره کانت ترجمه بخش کانت از کتاب فرانسوی فلاسفه بزرگ آندره کرسون به قلم کاظم عمادی در ۱۳۲۸ در کمتر از صد صفحه در تهران منتشر شد.

۵. ترجمه بخش کانت تاریخ فلسفه‌های ویل دورانت و برتراند راسل نتوانست جانشین کار فروغی شود. ترجمه بخش کانت از تاریخ فلسفه کاپلستون توسط منوچهر بزرگمهر در ۱۳۶۱ به سيطرة بلامنازع سیر حکمت در اروپا در حوزه کانت‌شناسی فارسی پایان داد. این کتاب تا زمان انتشار مفصل‌ترین و عمیق‌ترین منبع فارسی زبانان در فلسفه کانت به‌شمار می‌رفت.

۶. اگرچه بررسی و نقد آراء کانت در آثار متفکرانی از قبیل مرتضی مطهری از دهه ۱۳۳۰ براساس آشنایی از طریق «سیر حکمت در اروپا» به چشم می‌خورد، اما به یک معنی بررسی تطبیقی و تحلیل انتقادی آراء کانت در زبان فارسی براساس ترجمه انگلیسی آثارش توسط مهدی حائری یزدی آغاز می‌شود.

۷. آشنایی اکثر قریب به اتفاق نخبگان ایرانی در این مرحله با آراء کانت از سطح تاریخ‌های فلسفه فراتر نرفته است.

مرحله سوم: آشنایی تخصصی و مستقیم

ربع قرن اخیر پرداختن به کانت در ایران چه به‌لحاظ کمی و چه به‌لحاظ کیفی سیر پرشتاب صعودی داشته است. گویی کانت در ایران تولدی دوباره یافته است تولیدات دو دهه اول این مرحله از تولیدات مجموع یکصد و بیست سال دو مرحله قبلی بیشتر و عمیق‌تر است. به یک معنا می‌توان گفت کانت‌شناسی علمی در ایران در این مرحله آغاز شده است. بحث درباره این مرحله را در چند محور دنبال می‌کنم:

۱۳. محور اول: ترجمه آثار کانت به فارسی

با اینکه ترجمه عربی نقد عقل محض در ۱۹۶۵، نقد عقل عملی در ۱۹۶۶م، اساس

مابعدالطبیعی اخلاق در ۱۹۶۵م و تمهیدات در ۱۹۶۷م منتشر شده بود؛ نخستین ترجمه یکی از آثار کانت به فارسی هجده سال دیرتر در ۱۹۸۳م در ایران منتشر شد. شمس‌الدین ادیب سلطانی در ۱۳۶۲ (۱۹۸۳م) کتاب نقد عقل محض (۱۷۸۱م) را ۲۰۲ سال پس از انتشار متن اصلی تحت عنوان «سجش خرد ناب» به فارسی برگردانید. ادیب سلطانی اساس ترجمه خود را منابع دست اول آلمانی قرارداد. این ترجمه اگرچه دقیق و وفادار به متن است اما به واسطه سلیقه خاص مترجم در واژه‌گزینی فارسی «ترجمه‌ای نامفهوم از کتاب کانت» قلمداد شد (بوشهری‌پور، ۱۳۶۳، ص ۵۰-۵۲). همچنان‌که ترجمه عربی احمد شبیانی تحت عنوان «نقد العقل المحض» (بیروت، ۱۹۶۵م) به مشکل عدم استفاده از اصطلاحات جافتاده فلسفی در زبان عربی مبتلا است (حائری یزدی، ۱۶۰، ص ۲۱ و ۲۴). غلامعلی حداد عادل در ۱۳۶۷ (۱۹۸۸م) تمهیدات (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود) (۱۷۸۳م) را ۲۰۵ سال پس از انتشار، از ترجمه انگلیسی پیترو لاکاس (P.G. Lucas) (۱۹۵۳م) به فارسی برگردانید. علی قیصری در ۱۳۶۹ (۱۹۹۰م) ترجمه ناتمام مرحوم حمید عنایت را از متن اصلی آلمانی تحت عنوان «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» (گفتار در حکمت کردار) (۱۷۸۵م) ۲۰۵ سال پس از انتشار متن اصلی به چاپ رسانید.

عبدالکریم رشیدیان در سال ۱۳۷۷ (۱۹۸۸م) «نقد قوه حکم» (۱۷۹۰م) را براساس متن آلمانی، ترجمه انگلیسی J. H. Bernard (۱۹۶۸م) و ترجمه فرانسوی A. Philonenko (۱۹۷۴م) ۲۰۸ سال پس از انتشار متن اصلی ترجمه و منتشر کرد.

منوچهر صناعی دره‌بیدی چهار کتاب ذیل را از کانت ترجمه و منتشر کرده است: ۱۳۷۸ (۱۹۹۹) درس‌های فلسفه اخلاق (القاشده در ۱۷۷۵ تا ۱۷۸۱م منتشره در ۱۹۲۴م) درس‌گفتارهای کانت جمع‌آوری شده توسط سه تن از شاگردان کانت، ترجمه از متن آلمانی و ترجمه انگلیسی.

۱۳۸۰ (۲۰۰۰) مابعدالطبیعه اخلاق (۱۷۹۷م) شامل دو باب اصول اولیه مابعدالطبیعی تعلیم حق (فلسفه حقوق) و اصول اولیه مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت (فلسفه فضیلت). ۱۳۸۱ (۲۰۰۱) دین در محدوده عقل تنها (۱۷۹۳)

وی همچنین مقاله «تاریخ کلی در غایت جهان وطنی» را در ۱۳۷۸ به فارسی برگردانیده است.

محمد صبور در ۱۳۸۰ رساله کوچک «صلح پایدار» (۱۷۹۳م) را منتشر کرد. ضمناً مقاله «روشنگری چیست؟» کانت نیز دوبار در سال‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۷۶ به فارسی ترجمه شده است.

بنابراین تاکنون هفت کتاب و دو مقاله از مهمترین آثار کانت به فارسی ترجمه شده، که نقد عقل عملی (۱۷۸۸م) و تعارض قوای عقليه (۱۷۹۸م) در میان آنها دیده نمی‌شود. ضمناً ترجمه‌های فارسی آثار کانت در یک سطح نیستند و تعمیق و تداوم کانت‌شناسی در ایران

ترجمه مجدد برخی آثار وی را اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

۱۴. محور دوم: ترجمه آثار شارحان کانت به فارسی

یکی از شاخص‌های شناخت آراء یک فیلسوف میزان آگاهی از آرای شارحان وی است. در این مرحله آرام آرام آثار منتشرشده به زبان‌های اروپایی درباره کانت به فارسی ترجمه می‌شود، اگرچه آثار اولیه ترجمه شده کتب عمومی کانت‌شناسی است، اما ترجمه شرح‌های موضوعی و نیز شرح یک کتاب خاص کانت نیز در میان کتب ترجمه شده دیده می‌شود. مهمترین شروح آراء کانت که به فارسی ترجمه شده‌اند در سه دسته قابل ذکرند:

الف: شروح عمومی

عزت‌الله فولادوند در ۱۳۶۷ کتاب «فلسفه کانت» (۱۹۵۵م) اشتفان کورنر (S. Korner) را ترجمه و منتشر کرد. این کتاب از زمان انتشار رایج‌ترین کتاب عمومی در حوزه کانت‌شناسی فارسی به‌شمار می‌آید. عبدالحسین نقیب‌زاده در ۱۳۷۲ «کانت» (۱۹۶۲م) یاسپرس را به فارسی برگردانید.

ب. شروح موضوعی

«نظریه معرفت در فلسفه کانت» یوستوس هارتناک براساس ترجمه انگلیسی هولمز هارتشورن (H. Hartshorn) از اصل دانمارکی در ۱۳۷۶ با دو ترجمه منتشر شد. عزت‌الله فولادوند «اخلاق در فلسفه کانت» راجر سالیوان را در ۱۳۸۰ ترجمه و منتشر کرد.

ج. شرح آثار کانت

محمدرضا حسینی بهشتی در ۱۳۷۵ کتاب ماکس آپل (Max Apel) تحت عنوان «شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی، جلد اول، مسأله اصلی نظریه شناخت» را ترجمه و منتشر کرد.

به نظر می‌رسد زبان فارسی در دو زمینه شرح‌های موضوعی آراء کانت و شرح آثار کانت به ترجمه‌های متنوع‌تری نیازمند است.

یکی دیگر از ابعاد کانت‌شناسی در این مرحله، تجدید چاپ ترجمه انگلیسی آثار کانت و شارحان وی در ایران است. از آنجا که در ایران قانون Copy Right اجرا نمی‌شود، متأسفانه تجدید چاپ‌های یادشده در مراجع بین‌المللی ثبت نشده لذا به حساب نمی‌آیند. به‌عنوان نمونه تجدید چاپ مجموعه آثار کانت ویرایش کمبریج، ترجمه‌های Kemp Smith، Warner S. Pluhar و Guyer از «نقد عقل محض»، آثار منتشره پس از مرگ کانت و مجموعه دیدگاه‌های انتقادی درباره کانت قابل ذکر است.

۱۵. محور سوم: تألیفات ایرانی درباره کانت

آنچه سهم متفکران یک فرهنگ را در حوزه کانت‌شناسی توزین می‌کند، تولیدها، تألیف‌ها، تحلیل‌های تازه و نقدهای آن متفکران است. علی‌القاعده ترجمه آثار و شروح کانت به فارسی مقدمه لازم کانت‌شناسی بومی است. کانت‌شناسی ایرانی بالاخره در مرحله سوم متولد شد و با تألیفاتی که هنوز به تعداد انگشتان یک دست هم نمی‌رسد دوران جنبینی خود را می‌گذراند.

پرکارترین و شناخته‌شده‌ترین کانت‌شناس ایرانی دکتر کریم مجتهدی استاد فلسفه دانشگاه تهران است و مقالات و کتب وی در حقیقت نشانگر میزان اهتمام آکادمی‌های ایرانی به فلسفه کانت است. نخستین کتاب مجتهدی در ۱۳۶۳ تحت عنوان «فلسفه نقادی کانت» منتشر شد. این کتاب مختصر در حقیقت درس‌گفتارهای وی برای دانشجویان کارشناسی فلسفه است. مجتهدی با بیانی ساده در بخش نقد عقل محض مباحث حس استعلایی، تحلیل استعلایی و دیالکتیک استعلایی و در بخش نقد عقل عملی، فلسفه اخلاق کانت را توضیح می‌دهد.

ده سال بعد در ۱۳۷۳ در مجموعه مقالات «نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب» مجتهدی پنج مقاله را به کانت اختصاص می‌دهد: رابطه مقولات فاهمه و استدلال جدلی‌الطرفین در فلسفه نظری کانت، شناخت روش علوم براساس فلسفه نظری کانت، مبانی مابعد طبیعی از نظرگاه کانت، اولین منتقدان و مفسران فلسفه نقادی کانت در کشور آلمان و بالاخره کانت به روایت هیدگر. جدی‌ترین و مفصل‌ترین این مقالات مقاله نخست است:

«اگر میان عقل و فاهمه تباین ذاتی نیست و ذهن انسان را به‌نحو بنیادی متشکل از دو قسمت نمی‌توان دانست، پس کانت بدون اینکه قائل به بینونت مطلق میان آن دو شود، به چه معنایی به تفکیک میان آن دو پرداخته است؟ البته از لحاظی کاملاً معلوم است که تفکیک در درجه اول براساس قلمرو و جهت و هدف فکر است و عقل به آن فعل ذهنی اطلاق می‌شود که به ورای قلمرو موجه شناخت عینی قدم می‌نهد ولی فاهمه عینیت شناخت خود را انحصاراً در عالم حس و در علوم تحصلی و در چارچوب قوانین فیزیک نیوتنی، تضمین شده می‌یابد. فاهمه با حس همکار است ولی عقل از حس به نحو کامل فاصله می‌گیرد و به‌همین دلیل شناخت در حد حس و فاهمه جنبه تألیفی ماتقدم پیدا می‌کند، یعنی قلمرویی از شناخت حاصل می‌آید که در آن اثبات و ثبوت باهم انطباق پیدا می‌کند ولی عقل به قلمرویی می‌رسد که گویی به نحو همیشگی میان اثبات و ثبوت فاصله افتاده است و به‌جای تحقق انطباق آن دو، فقط درواقع به نحوی تصور تقابل و تضاد آن دو ممکن و مقدور می‌شود و روش جدلی و دیالکتیکی بی‌حاصل و از لحاظ شناخت یقین‌عقیم باقی می‌ماند» (مجتهدی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۹)

مجتهدی در ۱۳۷۶ کتاب «دوش اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر» را منتشر می‌کند. این کتاب درواقع تحلیل دو کتاب هیدگر است: یکی «مقولات و معنا در نزد دوش اسکوتوس» (۱۹۱۵م) و دیگری «کانت و مسئله مابعدالطبیعه» (۱۹۲۹م). مجتهدی وجه تمایز قرائت هیدگری از کانت را با دیگر تفاسیر کانت چنین توضیح می‌دهد:

«سعی هیدگر بر آن است که جنبه جوهری تفکر کانت را مشخص و ابعاد مسأله هستی را آنگونه دریابد که در ضمن کتاب کانت وجود دارد. جایی که اکثر مفسران کانت توجه خود را صرفاً به مسأله «بحث المعرفة» معطوف می‌کنند، هیدگر به یک‌باره در تفسیر خود به «بحث وجود» می‌پردازد. به همین مناسبت او اولین مقدمه نوشته خود را با این جمله آغاز می‌کند: «هدف این اثر، تفسیر و توجیه نقادی عقل محض کانت است، از آن حیث که اساس مابعدالطبیعه را احیا می‌کند، بدین ترتیب مسأله مابعدالطبیعه به صورت هستی‌شناسی بنیادی مشخص و روشن می‌گردد.» (مجتهدی، ۱۳۷۶، ص ۸۱).

منابع هر سه اثر مجتهدی ترجمه آثار و شارحان کانت به زبان فرانسوی است. در ۱۳۶۴ دکتر میر عبدالحسین نقیب‌زاده مفصل‌ترین اثر فارسی درباره کانت را با اتکاء به منابع انگلیسی تحت عنوان طولانی «فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو» منتشر ساخت. کتاب شامل سه بخش است. بخش نخست به زمینه کار کانت اختصاص دارد. بدنه اصلی کتاب را بخش دوم آن «کانت» تشکیل می‌دهد که مباحثی از قبیل فلسفه نقد تحقیقی، استتیک فراورنده، بنیادگذاری متافیزیک، اخلاق، نقد خرد عملی، نقد نیروی قضاوت، دیالکتیک نیروی قضاوت در آن به چشم می‌خورد. بالاخره در بحث سوم نگاهی به پیدایش دگرپاره دگماتیسم می‌اندازد.

سومین تألیف ایران در حوزه کانت‌شناسی که شایسته ذکر است کار مرحوم دکتر شرف‌الدین خراسانی است. شرف در ۱۳۵۴ در کتاب از برونو تا هگل (طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی دوران‌های جدید) حدود سی صفحه درباره کانت ارائه کرده بود، در ویرایش دوم کتاب در ۱۳۷۶ بخش کانت کتاب هفت‌برابر شده نزدیک ۶۰٪ کتاب را به خود اختصاص داده، نام کتاب نیز به «از برونو تا کانت» تغییر یافت. تحقیق شرف نخستین تألیف ایرانی متکی به منابع دست اول آلمانی درباره فلسفه کانت است. شرف با تحلیل آراء ابتدائی کانت آغاز می‌کند و سپس به تفصیل به مرحله انتقادی می‌پردازد عناوین مورد بحث شرف در این مرحله عبارتند از:

انتقاد عقل ناب، شناخت پیشین و شناخت پسین، نظریه داورها، مکان و زمان، منطق فراباشنده، شیء فی نفسه، دیالکتیک فراباشنده، آنتی‌نومی‌های عقل، ایدئال عقل ناب. شرف بحث مشبعی را به فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه تاریخ، جامعه و سیاست اختصاص داده است. متأسفانه شرف منابع تحقیق خود را غیر از متون اصلی آثار کانت همچون فروغی مشخص نکرده است.

کانت‌شناسی فارسی راه، بسیار درازی در پیش رو دارد و در مقایسه با دیگر کانت‌شناسی‌های آسیایی به‌ویژه هندی، ژاپنی و عربی و باتوجه به سنت غنی فلسفی در ایران هنوز جایگاه قابل اعتنایی در کانت‌شناسی بین‌المللی به دست نیاورده است.

۱۶. محور چهارم: پایان‌نامه‌های دانشجویان ایرانی درباره کانت

در تاریخ هفتادساله دانشگاه در ایران، از آغاز تأسیس گروه فلسفه در دانشگاه و ابتدای سنت

رساله‌نویسی دانشجویان در مقطع کارشناسی و سپس در مقاطع بالاتر فلسفه کانت یکی از دغدغه‌های اصلی دانشجویان ایران رشته فلسفه بوده است. در میان رساله‌های نخستین فارغ‌التحصیلان مقطع کارشناسی قبل از ۱۳۲۰ حداقل سه عنوان «کانت» مشاهده می‌شود (کدیور، نوری؛ ۱۳۷۹، ص ۱۸۵۳).

براساس تحقیق مؤسسه نوارغون تعداد پایان‌نامه‌های ایرانی رشته فلسفه درباره کانت از آغاز تاکنون در مقطع کارشناسی ارشد هشتاد و سه عنوان و در مقطع دکتری دوازده عنوان بوده است.

نخستین رساله دانشگاهی در مقطع دکتری در این زمینه با راهنمایی دکتر کریم مجتهدی تحت عنوان «نظرات کانت درباره مابعدالطبیعه» در سال ۱۳۵۶ متعلق به غلامعلی حداد عادل است (که نه سال بعد با عنوان ترجمه تمهیدات کانت در تهران منتشر و قبلاً به آن اشاره شد). نخستین پایان‌نامه کارشناسی ارشد درباره کانت با راهنمایی دکتر یحیی مهدوی تحت عنوان «ترجمه اساس مابعدالطبیعه اخلاق کانت» در سال ۱۳۵۸ متعلق به احمد احمدی است.

از مجموع نود و پنج رساله کانت بیست و دو عنوان به ترجمه فارسی متون انگلیسی شارحان کانت اختصاص دارد (یعنی ۲۳٪). بقیه عناوین به مقایسه آراء کانت با آراء فلاسفه مسلمان یا غربی (حدود ۱۰٪) توصیف آراء فلسفی کانت (بیش از ۵۰٪) و اندکی نیز به تحلیل انتقادی فلسفه کانت پرداخته‌اند. بیشترین راهنمایی رساله‌ها و پایان‌نامه‌های درباره کانت متعلق به دکتر غلامعلی حداد عادل (یازده پایان‌نامه کارشناسی ارشد و چهار رساله دکتری) و سپس دکتر احمد احمدی (پنج رساله دکتری و چهار پایان‌نامه کارشناسی ارشد) است.

پنج دانشگاه اول ایران از حیث پرداختن به کانت در رساله‌های دکتری و پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد به ترتیب عبارتند از: دانشگاه تهران با ۳۷ عنوان (۸ دکتری، ۲۹ کارشناسی ارشد)، دانشگاه علامه طباطبائی ۱۲ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس با ۱۱ عنوان (۴ دکتری و ۷ کارشناسی ارشد)، دانشگاه شهید بهشتی ۹ پایان‌نامه کارشناسی ارشد و دانشگاه اصفهان ۸ پایان‌نامه کارشناسی ارشد. از ۹۵ دانشجوی ایرانی که فلسفه کانت را به عنوان موضوع پایان‌نامه خود برگزیده‌اند، ۱۲ نفر دختر (در مقطع کارشناسی ارشد) بوده‌اند.

در مجموع در بیست و پنج سال اخیر هر چهار ماه یک دانشجوی ایرانی در رشته فلسفه از پایان‌نامه خود درباره کانت دفاع کرده است. به نظر می‌رسد در میان فلاسفه غربی کانت یکی از پرطرفدارترین فلاسفه در میان دانشجویان ایرانی بوده است. اگرچه این اقبال به سمت کانت به لحاظ کمی روبه تزايد بوده، به لحاظ کیفی نیز به تدریج شاهد افزایش سهم تحلیل انتقادی نسبت به توصیف و ترجمه و گرایش از مباحث کلی به مباحث نسبتاً جزئی هستیم. هرچند در مجموع مستوای علمی این پایان‌نامه‌ها در مقایسه با استانداردهای بین‌المللی چندان رضایت‌بخش نیست.

اقبال دانشجویان ایرانی به کانت منحصر به دانشجویان فلسفه نیست، کانت در میان

دانشجویان ایرانی حقوق، علوم سیاسی و تعلیم و تربیت نیز طرفدارانی دارد و کم‌کم در میان رساله‌های آنها نیز تحقیق مباحث کانت جای خود را باز کرده است. به‌عنوان نمونه می‌توان به نخستین رساله‌های دکترای علوم سیاسی در ایران در این زمینه تحت عناوین «عقل و نظم سیاسی در فلسفه سیاسی کانت» (۱۳۸۰) و «فلسفه سیاسی کانت (اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق)» (۱۳۸۱) اشاره کرد.

۱۷. مرحله سوم از حیات کانت در ایران یعنی بیست و پنج سال اخیر را می‌توان در نکات زیر تلخیص کرد:

۱. نخستین ترجمه یکی از آثار کانت به فارسی یعنی «نقد عقل محض» ۲۰۲ سال پس از انتشار متن اصلی و ۱۸ سال پس از نخستین ترجمه عربی آن در ۱۳۶۲ (۱۹۸۳م) در تهران منتشر شد.

۲. در این ربع قرن تقریباً هر سه سال یک اثر کانت به فارسی ترجمه شده است. پس از نقد عقل محض، تمهیدات، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، نقد قوه حکم، مابعدالطبیعه اخلاق (فلسفه حقوق و فلسفه فضیلت)، دین در محدوده عقل تنها، درس‌های فلسفه اخلاق و صلح پایدار و نیز دو مقاله کانت به فارسی برگردانیده شده است.

۳. ترجمه فارسی شرح‌های عمومی فلسفه کانت، شرح‌های موضوعی (از قبیل نظریه معرفت و فلسفه اخلاق) و نیز شرح تکننگاری‌های کانت (شرح تمهیدات) در این مرحله آغاز شد.

۴. از تألیفات ایرانی درباره کانت کتب و مقالات دکتر کریم مجتهدی، و نیز دو کتاب از دکتر میرعبدالحسین نقیب‌زاده و دکتر شرف‌الدین خراسانی یادکردنی است.

۵. در میان رساله‌های دانشجویان ایرانی رشته فلسفه نود و پنج رساله (دوازده رساله دکتری و هشتاد و سه پایان نامه کارشناسی ارشد) درباره فلسفه کانت دفاع شده است. یعنی در این بیست و پنج سال هر چهار ماه یک رساله دانشگاهی درباره فلسفه کانت در ایران دفاع شده است.

۶. ربع قرن اخیر غنی‌ترین مرحله کانت‌شناسی در ایران از زوایای مختلف است: ترجمه آثار کانت، ترجمه شارحان کانت، تألیفات ایرانی درباره کانت و پایان‌نامه‌های دانشگاهی مرتبط با کانت.

سخن آخر: روشنفکری در ایران معاصر با فهم کانت پیوندی ناگسستنی دارد. تحلیل این مهم مجال و مقالی دیگر می‌طلبد. آهنگ کانت‌شناسی ایرانی در دو دهه اخیر بسیار امیدوارکننده و روبه رشد است. ایرانیان برای تأمل، تحلیل، نقد و ادامه اندیشه کانت راه درازی پیش رو دارند. این راه روشن تازه آغاز شده است.

منابع

آبل، ماکس؛ شرحی بر «تمهیدات» کانت، مقدمه‌ای بر فلسفه انتقادی، جلد اول: مسأله اصلی نظریه شناخت؛ ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، ۱۳۷۰، مرکز نشر دانشگاهی.
آدمیت، فریدون، ۱۳۶۲، امیرکبیر و ایران، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ هفتم.

آزمایش، سید مصطفی [گردآوری و تدوین]؛ ۱۳۸۳، عرفان ایران (مجموعه مقالات)، انتشارات حقیقت، جلد ۱۸، مقاله «فرزند عرفان و فرزندزاده عشق: میرزا هادی خان حائری» به قلم منوچهر صدوقی سها، صفحه ۹۶ تا ۱۱۳، پاورقی صفحه ۱۰۴ به امضای «عرفان ایران»، (با تشکر از دکتر شهرام بازوکی که مرا به این رساله راهنمایی کرد).

اسحاق، محمد، ۱۳۷۱، سخنوران نامی ایران، تهران، انتشارات طلوع.
بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۸۱م، دراسات و نصوص فی الفلسفه والعلوم عندالعرب، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر.

بوشهری پور، هرمز، ترجمه‌ای نامفهوم از کتاب کانت، نشر دانش، سال چهارم، شماره ششم، مهر و آبان ۱۳۶۳، صص ۵۰-۵۲.

جمالی، حسین، عقل و نظم سیاسی در فلسفه سیاسی کانت، رساله دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، استاد راهنما دکتر عباس منوچهری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۰.

جمال‌زاده، سید محمدعلی، میراث گوینو، مجله یغما، سال ۱۳۴۰.

حائری، عبدالحسین، ۱۳۶۷، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی مغرب، تهران، انتشارات امیرکبیر.

حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۰، کاوش‌های عقل نظری، تهران، ویرایش دوم، شرکت سهامی انتشار.
دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۴۹، چاپ چهارم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

راسل، برتراند، تاریخ فلسفه، ترجمه نجف دریابندری، تهران، ۱۳۶۵، نشر پرواز، چاپ پنجم.
ژبلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران ۱۳۶۶، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ۱۳۸۰، انتشارات طرح نو.
شعرانی طهرانی، میرزا ابوالحسن، فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه (مشمول بر مهمترین اقوال فلاسفه اروپا در الهیات و تجرد نفس و تطبیق اصطلاحات) تهران، تیر ۱۳۱۶، کتابخانه و چاپخانه دانش، ۴۷ صفحه، (با تشکر از دکتر شهرام بازوکی که علاوه بر راهنمایی به وجود این رساله، نسخه‌ای از آن را در اختیارم نهاد).
شرف، شرف‌الدین خراسانی، از برونو تا کانت، ویرایش دوم، ۱۳۷۶، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
صانعی دره‌بیدی، منوچهر، رشد عقل، ترجمه و شرح مقاله کانت با عنوان معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی، تهران، ۱۳۸۴، انتشارات نقش و نگار.

صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران، ۱۳۵۶، چاپ ششم، انتشارات امیرکبیر.

صدوقی سها، منوچهر، تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدرالمآلهین، تهران، ۱۳۵۸، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، ۱۳۱۸، تهران.

_____، کانت، مجله ارمغان، سال ۲۴ شماره ۱ و ۲، تهران، ۱۳۲۸.

فرید احمد، از کانت تا هایدگر، مجله سخن، سال دوم، تهران ۱۳۲۳، صص ۱۹۳-۲۰۱ و ۳۷۶-۳۷۰.

کاپلستون، فردریک، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، ۱۳۶۰، مرکز نشر دانشگاهی.

کانت، ایمانوئل، سنجش خود ناب، ترجمه میرشمس‌الدین سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، انتشارات امیرکبیر.

_____، تهیدات، مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، ۱۳۶۷، مرکز نشر دانشگاهی.

_____، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار) ترجمه حمید عنایت و علی قیصری،

تهران، ۱۳۶۹، انتشارات خوارزمی.

_____، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، ۱۳۷۷، نشر نی.

- _____، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ۱۳۷۸، انتشارات نقش و نگار.
- _____، فلسفه فضیلت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ۱۳۸۰، انتشارات نقش و نگار.
- _____، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ۱۳۸۱، انتشارات نقش و نگار.
- _____، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران، ۱۳۸۰، نشریه باوران.
- _____، [مقاله] «روشنگری چیست؟ در پاسخ یک پرسش»، ترجمه همایون فولادپور، کلک، شماره ۲۲، دی‌ماه ۱۳۷۰، تهران.
- _____، «در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟» ترجمه سیروس آرین‌پور، در کتاب: روشنگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات آگاه.
- _____، کنت، ایمانوئل، نقد العقل المحض، ترجمه احمد الشیبانی، بیروت، ۱۹۶۰، دارالبیظه.
- _____، مقدمه کل میتافزیکا قبله، ترجمه الدكتور نازلی اسماعیل حسین، راجعه الدكتور عبدالرحمن بدوی، دارالکتاب العربی للطباعة والنشر، قاهره، ۱۹۶۸.
- _____، تأسیس میتافزیکالاخلاق، ترجمه و قدم له و علق علیه، الدكتور عبدالغفار مکاری، راجعه الدكتور عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۵، الدار القومیة للطباعة والنشر.
- _____، کدبور، محسن، [مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق]، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، ۳ جلد، تهران، ۱۳۷۸، انتشارات اطلاعات.
- _____، و محمد نوری، مأخذشناسی علوم عقلی (منابع علوم عقلی از ابتدا تا ۱۳۷۵)، ۳ جلد، تهران، ۱۳۷۹، انتشارات اطلاعات.
- _____، کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- _____، (ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی)، کتاب المشاعر، تصنیف صدرالدین محمد شیرازی مشهور به ملاصدرا، با ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، تهران، ۱۹۶۴، قسمت ایران‌شناسی انجمن ایران و فرانسه.
- _____، مقدمه بر المشاعر صدرالمؤمنین شیرازی، ترجمه و پیشگفتار، دکتر کریم مجتهدی، تهران، ۱۳۸۱، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، کرسون، آندره، کانت، ترجمه کاظم عمادی، تهران، ۱۳۲۸، انتشارات صفی‌علی شاه، ۸۴ صفحه.
- _____، کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ۱۳۶۷، انتشارات خوارزمی.
- _____، گوبینو، کنت دو، مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی، ترجمه م. ف. [فره‌وشی]، بی‌تا، بی‌جا.
- _____، لوی، جیب، تاریخ یهود ایران، تهران، ۱۳۳۹، انتشارات بروخیم.
- _____، مجتهدی، کریم، نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت، مجله راهنمای کتاب، سال ۱۸، شماره‌های ۱، ۲، ۳، تهران، فروردین، اردیبهشت، خرداد ۱۳۵۴ (چاپ دوم، کتاب آشنایی ایرانیان، فلسفه‌های جدید غرب، فصل ۷).
- _____، ذکر فلاسفه بزرگ غرب در کتاب بدایع‌الحکم، مجله راهنمای کتاب، سال ۱۸، شماره ۱۰-۱۲، دی و اسفند ۱۳۵۵ (چاپ دوم، کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، فصل ۱۳).
- _____، بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و اولن فیلسوف فرانسوی، مجله راهنمای کتاب، سال ۱۹، شماره ۱۱-۱۳، بهمن و اسفند ۱۳۵۵ (چاپ دوم، کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، فصل ۱۴).
- _____، قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر فلسفه دکارت، مجله دانشکده ادبیات علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۲۵، ش ۵۱، پاییز ۱۳۶۲ (چاپ دوم، کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، فصل ۱۲).
- _____، فلسفه نقادی کانت، تهران، ۱۳۶۳، مؤسسه نشر هما.
- _____، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب (مجموعه مقالات)، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات امیرکبیر.

- _____، دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات سروش.
- _____، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران، ۱۳۷۹، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- _____، فلسفه در قرون وسطی، مقاله آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطی، تهران، ۱۳۷۵، انتشارات امیرکبیر.
- محبوبی اردکانی حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۵۴، انتشارات دانشگاه تهران.
- محقق داماد، مصطفی، نخبان علم و عمل در ایران، ۱۳۷۸، مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمودی، سیدعلی، فلسفه سیاسی کانت (اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق)، تهران، ۱۳۸۴، نگاه معاصر.
- مدرس حکمی یزدی، میرزا علی اکبر، رسائل حکیمه، تهران، ۱۳۶۵، وزارت ارشاد اسلامی.
- مدرس طهرانی، آقاعلی، بدایع الحکم، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۴.
- مدرس چهاردهی، مرتضی، دو فیلسوف شرق و غرب، مجله وحید، سال ۵، شماره مسلسل ۵۳، اردیبهشت ۱۳۴۷.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، ۱۳۷۱، انتشارات صدرا.
- _____، مجموعه آثار، ج ۱۴، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، ۱۳۷۵، انتشارات صدرا.
- موسوی بهبهانی، علی و نیکولاهیر (تصحیح و مقدمه)، الدرر الفاخره فی تحقیق مذاهب الصوفیه و المتکلمین و الحکماء المتقدمین، تألیف نورالدین عبدالرحمن جامی، به انضمام حواشی مؤلف، شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، تهران، ۱۳۵۸، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکی گیل.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین، فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، تهران، ۱۳۶۴، مؤسسه انتشارات آگاه.
- هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ۱۳۷۶، انتشارات فکر روز.
- _____، نظریه شناخت کانت، ترجمه علی حقی، ۱۳۷۶، انتشارات علمی و فرهنگی.
- یاسپرس، کارل، کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، ۱۳۷۲، انتشارات طهوری.
- فهرست [الکترونیکی] پایان‌نامه‌های مرتبط با کانت در دانشگاه‌های ایران، ۱۳۸۳، تهران، مؤسسه نوارغنون.
- Gobineau, Comte de, *Correspondence entre Le comte de Gobineau et La Comte de Prokeshs Osten*, Plon, Paris, 1933.
- , *Les Religions et Les Philosophies dans L'Asie Contral*, Les editions G. Gress et cie, Paris, 1928.
- Schemann, Ludwig; *Qullen and Untersuchungen Zum Lebens Gobineaus*, Strassbutg, Verlag, Von korly, Trubner, 1914.
- Kant, Immanuel, *The Gambridge Edition of the Works of I.Kant*, Hekmat Publication Ins., Tehran.
- , *The Critique of Pure Reason*, Translaed by: Kemp Smith, Hekmat Publication Ins., Tehran.
- , *The Critique of Purc Reason*, Translated by: Werner S.Pluhar, Hekmat Publication Ins., Tehran.
- , *The Critique of Pure Reason*, Translated by Guyer, Hekmat Publication Ins., Tehran.
- , *Lectures on Ethics*, Hekmat Publications., Tehran.
- , *Opus Postumum*, Hekmat Publications Ins., Tehran.
- Immanuel Kant: Critical Assesments*, Hekmat Publication Ins., Tehran.

کانت و منطق

با نگاهی به درسگفتارهای منطق پیشه

فاطمه مینایی

آخرین اثری که در زمان حیات کانت از او منتشر شد کتابی بود با عنوان منطق، متنی برای تدریس^۱ (کونیکسبرگ، ۱۸۰۰). این اثر که دیدگاه‌های کانت دربارهٔ منطق را شرح می‌دهد، تحریر درسگفتارهای منطق کانت است به قلم گوتلوب بنیامین پیشه^۲ شاگرد و دوست او. همانطور که مصنف در پیشگفتار کتاب (۵۲۱) می‌گوید، این متن به خواهش کانت تهیه شد تا خلاصه‌ای از آراء منطقی کانت برای استفاده در دانشگاه‌ها به صورت کتاب درسی باشد.

کانت بیش از چهل سال – از ۱۷۵۵ تا ۱۷۹۶ – در دانشگاه کونیکسبرگ منطق تدریس کرد. در دانشگاه‌های پروس آن زمان برای هر درس باید متنی را مبنا قرار می‌دادند و کانت در تمام دورهٔ تدریس کتاب گزیدهٔ آموزهٔ عقل^۳ نوشتهٔ گئورگ فردریش مایر (چاپ ۱۷۵۲) را متن درسی خود قرار داد. او حواشی و یادداشت‌های متعددی در نسخهٔ خود از این کتاب نوشت که یکی از منابع اصلی یشه برای تألیف متن مورد نظر کانت شد. علاوه بر این حواشی، یشه ظاهراً نسخه‌ای از دروس منطق کانت را هم منبع قرار داد.^۴ این «جزوه‌ها» در زمان کانت به تعداد زیاد نوشته و نسخه برداری می‌شد و یشه احتمالاً از یکی از متأخرترین آنها استفاده کرد.^۵

سهم یشه در این کتاب – صرف نظر از تقسیم‌بندی آن به مقدمه‌ای مفصل و متنی کوتاه و سایر امور مربوط به صورت کار – در میان متخصصان کانت محل بحث است. این بحث طبعاً دربارهٔ همهٔ درسگفتارهای باقیمانده از کانت وجود دارد. اما به رغم اینکه نمی‌توان با قطعیت گفت که خود کانت متن نهایی را دیده و بررسی کرده است (به‌خصوص با توجه به بیماری و ضعف فیلسوف پیر در آن سالها)، همانطور که میشل یونگ، مترجم و ویراستار متن انگلیسی

درسگفتارها، می‌گوید (xxvii) بی‌وجه نیست اگر این متن را بیان آراء منطقی کانت در آخرین مرحله فعالیت فلسفی‌اش تلقی کنیم. کانت تنها در دو اثر مستقلاً به منطق پرداخته است، هرچند از یک منظر کل فعالیت فلسفی او را می‌توان تأملاتی در منطق تلقی کرد. این دو، یکی رساله دقت کاذب چهارشکل قیاس^۶ (سال ۱۷۶۲) است که نوشته‌ای مختصر متعلق به دوره ماقبل نقادی است و کانت در آن می‌کوشد افراط‌های منطق سنتی در موشکافی‌های صوری را اصلاح کند. دیگری همین کتاب راهنمای منطق است. این مقاله به گزارش اجمالی دیدگاه‌های کانت درباره منطق در این متن اختصاص دارد که ظاهراً تا به حال در زبان فارسی معرفی نشده است و در مقاله با نام «کتاب منطق» به آن اشاره خواهیم کرد. به مناسبت، گزیده‌ای از مطالب کتاب درباره فلسفه و تاریخ آن نیز نقل خواهد شد.

* * *

کتاب منطق از یک مقدمه و دو بخش تشکیل می‌شود که عبارتند از «آموزه کلی عناصر» و «آموزه کلی روش». تعابیر «آموزه عناصر» و «آموزه روش» میان این کتاب و هر سه نقد کانت مشترک است. برای نمونه می‌توان ساختار کلی این اثر را با ساختار کتاب نقد عقل محض مقایسه کرد:

کتاب منطق	نقد عقل محض
<p>پیشگفتار و مقدمه</p> <p>بخش اول</p> <p>آموزه کلی عناصر</p> <p>دریاره مفاهیم</p> <p>دریاره احکام</p> <p>دریاره استنتاج</p> <p>استنتاج‌های فاهمه</p> <p>استنتاج‌های عقل</p> <p>استنتاج‌های قوه حکم</p> <p>بخش دوم</p> <p>آموزه کلی روش</p> <p>تمهید کمال منطقی شناخت از طریق</p> <p>تاریف، تشریح و توصیف مفاهیم</p> <p>تمهید کمال منطقی شناخت از طریق</p> <p>تقسیم منطقی مفاهیم</p>	<p>پیشگفتار و مقدمه</p> <p>بخش اول</p> <p>حسیات استعلایی</p> <p>بخش دوم</p> <p>انضباط عقل محض</p> <p>میزان عقل محض</p> <p>ساختار معماری گونه عقل محض</p> <p>تاریخ عقل محض</p>

تقسیم به دو بخش عناصر و روش، متأثر از رساله‌ای ارسطویی در منطق متعلق به قرن شانزدهم است. در آلمان قرن هجدهم یواشیم گئورگ داریس^۷ (۱۷۱۴-۱۷۹۲) استاد دانشگاه پنا این نحوه تقسیم‌بندی را رواج داده بود. اما الفاظ عناصر (Elemente) و روش (Methode) معانی اصطلاحی خاصی نزد کانت دارند.

«عنصر» در فلسفه مفهومی پرسابقه است. لفظ یونانی مقابل آن، یعنی *stoicheion* (که فیلسوفان اسلامی از صورت معرب آن، اسطقس، استفاده کردند) در اصل بر حروف الفبا دلالت می‌کرده است و فیلسوفان با بسط دادن این معنا، از آن برای اشاره به اصول یا مبادی غیر مشتق استفاده کردند. طیف معنایی این اصطلاح از عناصر اربعه طبیعی تا اصول هندسه گسترده بود. مثلاً پروکولوس (ابرقلس) در شرح اقلیدس، *stoicheion* را تعریف می‌کند به «قضایایی که فهم آنها منجر به شناخت سایر قضایا می‌شود». هم پروکولوس و هم کانت به این نکته وقوف داشتند که این مبادی مثل حروف الفبا بیرون از استعمالشان معنایی ندارند و معنایشان فقط برحسب ترتیب و وضع قرارگرفتنشان نسبت به یکدیگر تعیین می‌شود. استفاده اصلی کانت از این مفهوم در بخش‌های مربوط به تعیین عناصر بنیادین احکام نظری و عملی در نقد عقل محض و نقد عقل عملی است. کانت در بخش آموزه استعلایی عناصر می‌کوشد عناصر بنیادین حکم را مشخص کند که در مورد حکم نظری عبارتند از صورت‌های شهود و مفاهیم محض فاهمه و از لحاظ حکم عملی عبارتست از قانون اخلاقی. بر این اساس آموزه عناصر، فهرست کارکردهای اصلی اندیشه (یعنی مفاهیم و احکام و استنتاج‌ها) است. آموزه روش کاربرد اینها را برحسب اصول بیان علمی نشان می‌دهد. آموزه روش در نقد عقل محض کامل‌تر از دو نقد دیگر مطرح شده و «شرایط صوری یک نظام جامع عقل محض» (A708/B736) را تعیین می‌کند.^۸ به این ترتیب روش نقادی این است که عقل به نحو نظام‌مند خود را بسنجد تا حدود و منابع مفاهیم ماتقدم خود را تعیین کند و علاوه بر آن، میزانی باشد برای منع تجاوز از حدود تجربه ممکن.

در دل این ساختار، کانت از یک ساختار دیگر، بخصوص در نقد عقل محض، استفاده کرده است که تأثیر سنت دکارتی در منطق را نشان می‌دهد. بهترین نمونه این سنت کتاب منطق یا هنر تفکر (*La Logique, ou l'art de penser*) آنتوان آرنو معروف به منطق پوررویال (۱۶۶۲) است. در این سنت، منطق پیش از آنکه به روش ارسطویی به صورت‌های استنتاج بپردازد، به تعلیم قوه حکم برای تشخیص احکام صادق و کاذب و تأمین «انضباط شخصی» نظر دارد. هنر تفکر بر همین اساس به چهار بخش «ادراک»، «حکم»، «استدلال» و «تنظیم» یا «نظم‌بخشی» تقسیم می‌شود. این نحوه تقسیم‌بندی بر تحلیل نقادی کانت از احکام نظری و عملی و زیباشناختی اثر گذاشته است و در نقد عقل محض که سنت ارسطویی و دکارتی را برای ایجاد منطق استعلایی جمع می‌کند بیش از همه مشهود است: حسیات استعلایی، ماده فکر را از راه «ادراک» فراهم می‌کند، تحلیل استعلایی به فکر که از طریق «حکم» تحلیل می‌شود نظم می‌دهد، جلد استعلایی استنتاج‌های قیاسی (وهمی) را که از طریق «استدلال» تحلیل شده‌اند عرضه

می‌کند، و روش‌شناسی به تدوین نظام‌مند شناخت که در «تنظیم» از آن بحث می‌شود می‌انجامد. کانت در سراسر آثارش به تفاوت سنت ارسطویی و سنت عصر جدید نظر داشته و از طریق منطق استعلایی خود برای جمع آن دو تلاش کرده است.^۹

برای فهم کار کانت در منطق استعلایی، توجه به رویکرد او نسبت به منطق صوری سنتی مفید خواهد بود. نظر کانت درباره‌ی این منطق در دیباچه‌ی طبع دوم نقد عقل محض به صراحت آمده است: «... منطق... اگر از اصلاحاتی از قبیل حذف بعضی جزئیات غیرلازم و یا ایجاد وضوح بیشتر در بیان مطالب که بیشتر ناشی از نکته‌سنجی و توجه به ظرائف است تا اتقان آن علم، بگذریم... از زمان ارسطو تاکنون مجبور نبوده حتی یک قدم به عقب برگردد... این علم تاکنون قادر نبوده یک قدم هم به پیش برود و لذا از مجموع ظواهر چنین برمی‌آید که به پایان رسیده و کامل شده است. اگر بعضی متجددان به فکر افتاده‌اند تا منطق را با افزودن فصولی از روان‌شناسی در باب قوای معرفتی گوناگون ما (از قبیل قوه‌ی خیال و یا قوه‌ی حدس) و یا فصولی از مابعدالطبیعه در باب منشأ معرفت و یا اختلافات انواع مختلف یقین به تبع انواع مختلف معرفت و یا اختلافات انواع مختلف یقین به تبع انواع مختلف متعلق‌های معرفت (از قبیل «ایدا آلیسم» و شکاکیت و غیره) و یا فصولی از انسان‌شناسی در باب پیش‌دوری ما (نسبت به علل و علاج آنها) بسط و گسترش دهند، این ناشی از جهل آنان به ماهیت خاص این علم است و بس... آنچه مرزهای منطق را با دقت کامل معین کرده این حقیقت است که منطق چیزی به جز علمی که در آن قواعد صوری فکر، کلاً به‌نحو جامع و مانع بیان و به‌دقت اثبات می‌شود نیست... در منطق فاهمه جز با خود و صورت خود با چیز دیگری سر و کار ندارد... منطق... صرفاً به منزله‌ی دهلیزی برای [ورود به] سایر علوم است» (نقد عقل محض، Bix-Bviii).^{۱۰}

تاریخچه‌ای که کانت در کتاب منطق (۵۳۴-۵۳۵) درباره‌ی علم منطق آورده است نیز همین رویکرد را آشکار می‌کند:

«منطق امروزی از تحلیل ارسطو سرچشمه می‌گیرد. این فیلسوف را می‌توان پدر منطق شمرد. او منطق را به‌صورت ارغنون شرح داد و به تحلیل و جدل تقسیم کرد. شیوه‌ی تعلیم او بسیار مدرسی است... هیچ فایده‌ای از آن حاصل نمی‌آید زیرا تقریباً همه چیز به باریک‌بینی صرف منتهی می‌شود، جز اینکه از این کار می‌توان فهرست افعال مختلف فاهمه را استخراج کرد... از زمان ارسطو به بعد منطق در محتوا چیز زیادی به دست نیاورده است و بنا به طبیعتش نیز نمی‌تواند. اما از حیث دقت و تعین و تمایز یقیناً می‌تواند چیزهایی به دست آورد. علوم بسیار کمی هست که می‌توانند به وضع ثابتی برسند و دیگر تغییر نکنند. منطق و نیز مابعدالطبیعه از آن جمله‌اند. ارسطو هیچ دقیقه‌ای از فهم را از قلم نیانداخته است، ما تنها دقیق‌تر و روشمندتر و منظم‌تریم... در میان فیلسوفان جدید دو تن‌اند که منطق عام را به جریان انداخته‌اند: لایبنیتس و ولف. مالبرائش و لاک به منطق واقعی نپرداختند، زیرا آنان به محتوای شناخت و به منشأ مفاهیم پرداختند. منطق کلی ولف بهترین چیزی است که داریم. بعضی آن را با منطق ارسطو

پیوند داده‌اند، مثل ریش.^{۱۱} باومگارتن،^{۱۲} مردی که در اینجا ارزش فراوان دارد، توجه خود را به منطق ولف معطوف کرد. سپس مایر بر باومگارتن شرح نوشت. کروسوس^{۱۳} نیز به منطقیان جدید تعلق دارد، اما... منطق او شامل اصول مابعد طبیعی است و از این حیث بیرون مرزهای این علم قرار می‌گیرد... در زمان ما هیچ منطق‌دان مشهوری نیست، به هیچ ابداع جدیدی هم برای منطق نیاز نداریم چراکه منطق صرفاً شامل صورت تفکر است».

با این وصف، کانت به‌رغم محدود کردن منطق به بیان صورت فاهمه و منع استفاده از مواد روان‌شناختی و مابعد طبیعی و مردم‌شناختی، به سنت عصر جدید تعلق دارد که در جستجوی پیشرفت منطق بود. اما او راه پیش برد منطق را افزودن فصولی از علوم مختلف به آن نمی‌بیند بلکه پیشرفت منطق را مستلزم بازنویسی «منطق عام» (allgemeine Logik) سنتی به صورت نوعی «منطق استعلایی» جدید می‌داند. منطق عام می‌تواند به دو گونه محض و کاربردی باشد. منطق عام محض «با چیزی جز صورت محض فکر سروکار ندارد» (نقد عقل محض، B78/A54) و کاملاً ماتقدم است. منطق عام کاربردی (angewandte Logik) «به قواعد کاربرد فاهمه تحت شرایط ذهنی تجربی که محل بحث علم روان‌شناسی است، نظر دارد» (نقد عقل محض، B77/A53). اما منطق استعلایی با هر دو نوع منطق عام متفاوت است. منطق استعلایی منطق نقد عقل محض است و «به قواعد فاهمه و عقل تنها از آن حیث که به نحو ماتقدم به اعیان (ابژه‌ها) مرتبطند، نظر دارد» (نقد عقل محض، B82/A57).

البته منطق استعلایی بنای نابودی منطق سنتی را ندارد. کانت تحلیل حکم را از سنت می‌گیرد و از آن به صورت کلیدی برای کشف عملیات فاهمه در منطق استعلایی استفاده می‌کند. برای انتقال از منطق سنتی به منطق عصر جدید، کانت دو مفهوم وحدت (Einheit) و ترکیب (Synthesis) را به کار می‌گیرد. احکام منطق عام، مجرد از هر نوع محتوا کارکردهای وحدت‌اند؛ این احکام در منطق استعلایی ترکیب‌های فاعل‌شناسای خودآگاه را در مواجهه با کثرات حساسیت نشان می‌دهند. ترکیب‌های استعلایی، جدول مقولات یا فهرست تمام مفاهیم اصلی ترکیب را که به نحو ماتقدم در فاهمه وجود دارد، تشکیل می‌دهند. از طریق این ترکیب‌ها کانت منطق سنتی را که مبتنی بر آشکال حکم و استنتاج است با منطق عصر جدید که از «فکر می‌کنم» دکارت سرچشمه می‌گیرد و مبتنی بر خودآگاهی و ادراک مرکب (Apperzeption) است، جمع می‌کند.

کتاب منطق با عباراتی در تمهید مفهوم منطق که «طنین کانتی» آن به خوبی مشهود است، آغاز می‌شود: «در طبیعت همه چیز مطابق قواعد رخ می‌دهد، ولو ما همواره هم با این قواعد آشنا نباشیم. آب طبق قانون جاذبه سرازیر می‌شود و حرکت حیوانات طبق قواعد صورت می‌گیرد. ماهیان در آب و پرندگان در هوا طبق قواعد حرکت می‌کنند. کل طبیعت در حقیقت چیزی بجز پیوند نموده‌ها بر طبق قواعد نیست؛ هیچ چیز بدون قواعد وجود ندارد. کاربرد قوای ما هم طبق قواعد معینی رخ می‌دهد که در ابتدا به طرز ناآگاهانه از آنها پیروی می‌کنیم تا آنکه به

تدریج از طریق تجربه و استفاده طولانی از قوای خود به شناخت آنها می‌رسیم، درحقیقت سرانجام چنان به آنها انس می‌گیریم که برای تفکر انتزاعی درباره آنها، باید بسیار کوشش کنیم. فاهمه مثل همه قوای ما مقید به قواعد است؛ قواعدی که می‌توانیم آنها را بیابیم. در واقع باید فاهمه را سرچشمه و قوه قواعد فکر دانست. همان‌طور که حساسیت قوه شهوذهاست فاهمه هم قوه تفکر است، یعنی قوه تحت قاعده درآوردن تمثالات حس. از آنجا که سرچشمه قواعد، فاهمه است، پرسش این است که خود فاهمه طبق کدام قواعد عمل می‌کند» (۵۲۷).

قاعده (Regel) در اصطلاح کانت عبارت است از «حکم از آن حیث که صرفاً به‌عنوان شرط اتحاد تمثالات در یک آگاهی لحاظ شود» (تمهیدات، قطعه ۲۳). ویژگی قاعده این است که هم شرط اتحاد و هم خود روند اتحاد است. فاهمه قاعده‌ای را که به تمثالات وحدت می‌بخشد، به نموده‌ها می‌دهد، و در عین حال خود قاعده از طریق فرایند شناخت کشف می‌شود. کانت در نقد عقل محض (A126) هم مثل اینجا فاهمه را «قوه قواعد» خوانده است. فاهمه نه تنها از قواعد برای وحدت بخشیدن به کثرات در شهود استفاده می‌کند بلکه خودش سرچشمه اصولی است که طبق آن اصول هر چیزی که می‌تواند نزد ما به‌صورت متعلق شناسایی (ابژه) حاضر شود باید با قواعد مطابقت داشته باشد» (B197/A158). در مورد اول فاهمه تابع قاعده اتحاد کثرات است، در مورد دوم شرایط اتحاد را فراهم می‌کند. مکمل نقش فاهمه به‌عنوان «قوه‌ای که وحدت نموده‌ها را به وسیله قواعد تضمین می‌کند» نقش عقل است که «وحدت قواعد فاهمه را طبق اصول تضمین می‌کند» (B359/A302). اما در این دو مورد قاعده وحدت به دو صورت مختلف عمل می‌کند: برای فاهمه، قاعده قوام‌بخش است و شرایط تجربه و متعلقات تجربه را وضع می‌کند؛ برای عقل، قاعده «مسأله‌ساز» است، موجب سیر قهقربایی در سلسله شرایط نموده‌های داده‌شده می‌شود و نمی‌گذارد این سیر به پایان برسد (B537/A509).

قواعد فاهمه به دو دسته ضروری و امکانی یا ناضوری تقسیم می‌شود: «قواعد ضروری قواعدی است که استفاده از فاهمه بدون آنها ممکن نیست. قواعد ناضوری قواعدی است که بدون آنها یک نوع خاص از کاربرد فاهمه نمی‌تواند ممکن شود. این قواعد تابع متعلق خاص شناسایی‌اند و به‌اندازه این متعلقات متکثرند. مثلاً فاهمه در ریاضیات یا مابعدالطبیعه یا اخلاق کاربرد دارد. قواعد این کاربرد خاص فاهمه ناضوری‌اند، زیرا این امر که من درباره فلان متعلق خاصی که این قواعد خاص به آن مربوطند، بیاندیشم، امری است ناضوری. وقتی تمامی شناختی را که از اعیان می‌گیریم کنار بگذاریم و صرفاً درباره کاربرد فاهمه تأمل کنیم، قواعد ضروری و ماتقدم فاهمه را کشف خواهیم کرد. قواعد کلی و ضروری فکر فقط می‌توانند مربوط به صورت فکر باشند نه ماده آن. بنابراین علمی که محتوی این قواعد است، صرفاً صورت شناخت از طریق فاهمه یا علم تفکر است» (کتاب منطق، ۵۲۸).

منطق به‌مثابه علمی که با تفکر به‌طور کلی و صرف نظر از متعلق فکر مربوط است، چند ویژگی دارد: ۱. باید بنیادی برای همه علوم دیگر و مقدمه‌ای برای هر نوع استفاده از فاهمه

شمرده شود؛ ۲. نمی تواند ارغنون علوم باشد؛ ۳. با این حال، میزان است؛ ۴. علم عقل است نه فقط از لحاظ صرف صورت آن بلکه از لحاظ ماده آن؛ ۵. یک آموزه یا نظریهٔ برهانی شده است (همان، ۵۲۸-۵۳۰).

در اینجا تفکیک اساسی کانت بین «ارغنون» و «میزان» (canon) را می یابیم. مبنای تاریخی این تقابل، نقد اپیکور بر ارغنون ارسطویی است. اپیکور به جای ارغنون که شامل قواعدی برای رسیدن به شناخت برهانی بود میزانی برای درست حکم کردن عرضه کرد. اپیکور علم میزان (canonics) را از جدلیات (dialectics) متمایز کرد و آن را شامل قواعد و معیارهایی برای تشخیص حکم صادق از حکم کاذب دانست. کانت در نقد عقل محض به این تقسیم بندی رسمیت بخشید، اما منشأ آن را فقط در کتاب منطق ذکر کرد، در این عبارت: «منطق فقط هنر عام عقل (میزان اپیکوری) است». کانت صریحاً از سنت اپیکور پیروی می کند. نقد عقل محض میزانی برای تمییز احکام و استنتاج های صادق و کاذب فراهم می کند، نقد عقل عملی میزانی برای تمییز اصول (Maximen) خوب و بد عمل، و نقد قوهٔ حکم میزانی برای تمییز میان احکام زیبا و احکام امر مطبوع و امر نیک. در سه نقد، تحلیل و دیالکتیک، میزان اند، به این معنا که تحلیل «میزانی برای حکم کردن دربارهٔ صحت صوری شناخت ماست» و جدل شامل «علائم و قواعدی که مطابق آنها می دانیم که چیزی موافق معیارهای صوری صدق نیست هرچند موافق با آنها به نظر برسد» (کتاب منطق، ۵۳۱-۵۳۲). به نظر کانت تحلیل استعلایی بر خلاف ارغنون ارسطویی نمی خواهد قواعدی برای توسعهٔ فاهمه عرضه کند. در قسمت دوم نقد عقل محض یعنی آموزهٔ استعلایی روش، در بخش «میزان عقل محض»، کانت یگانه کاربرد مشروع فلسفهٔ عقل محض را میزانی می خواند که به عنوان اصلی برای تحدید عقل محض به کار می رود نه به صورت ارغنون برای توسعهٔ آن (B823/A795). او بخش تحلیلی منطق عام را «میزانی برای فاهمه و عقل در کل» توصیف می کند و تحلیل استعلایی را میزان فاهمهٔ محض می شمرد، زیرا فقط فاهمه مستعد وجوه تألیفی شناخت ماتقدم است (B825/A796). میزان عقل محض فقط می تواند در زمینهٔ کاربرد عملی عقل به کار رود. میزان عقل محض با دو سؤال مربوط به عمل سروکار دارد، یعنی «آیا خدایی هست» و «آیا حیات اخروی هست» (B831/A803). این سؤالات به صورت دو معیار برای میزان عقل محض، ترجمه می شوند به «چه باید بکنم» و «به چه می توانم امید داشته باشم» (B835/A805) که اصول موضوعهٔ وجود خدا و حیات اخروی را فراهم می آورند. مفهوم میزان را می توان دربارهٔ هر اقدام «نقدانه» صادق دانست. فلسفهٔ نقادی به یک معنا قواعد یا معیارهای تمییز بین حکم صادق و کاذب را عرضه می کند، اما گزارش نظام مندی از احکام صادق و ابزارهای توسعهٔ آنها به دست نمی دهد. به این معنا اصل اپیکوری علم میزان از طریق فلسفهٔ نقادی احیا شده است.

دربارهٔ ارغنون و میزان در کتاب منطق چنین آمده است: «مراد از ارغنون راهنمایی است برای نحوهٔ ایجاد یک شناخت معین. این امر مستلزم آنست که من از قبل با متعلق شناخت که باید

طبق قواعد خاص ایجاد شود، آشنایی داشته باشم. پس ارغنون علوم، منطق نیست، چون ارغنون مستلزم آشنایی دقیق با علوم و متعلقات و منابع آنهاست. مثلاً ریاضیات به منزله علمی که مبنای توسعه شناخت ما از لحاظ یک کاربرد معین عقل را دربر دارد، ارغنون است عالی. اما منطق به عنوان تمهید عام برای هر کاربرد فاهمه و عقل نمی تواند وارد علوم شود و ماده آنها را پیش بینی کند. منطق فقط هنر عام عقل (میزان اپیکوری) است برای ایجاد شناخت به نحو کلی مطابق با صورت فاهمه به نحو کلی، ولذا تنها تا این حد می تواند ارغنون خوانده شود، که البته فقط برای حکم کردن درباره شناخت ما و تصحیح آن به کار می آید نه برای توسعه آن... منطق در عین حال به عنوان علم قوانین ضروری فکر که بدون آنها هیچ استفاده ای از فاهمه یا عقل صورت نمی پذیرد...، یک میزان است. و به عنوان میزان فاهمه و عقل، نمی تواند هیچ اصلی را از علم یا از هر نوع تجربه اخذ کند، یعنی باید شامل چیزی جز قوانین ماتقدم نباشد، قوانینی که ضروری اند و باید مربوط به فاهمه به طور کلی باشند. بی شک بعضی منطق دانان اصول روان شناختی را در منطق مسلم فرض می کنند. اما آوردن چنان اصولی به درون منطق همانقدر بی معناست که اقتباس اخلاق از زندگی... در منطق ما نمی خواهیم بدانیم فاهمه چگونه است و چگونه می اندیشد و چگونه اندیشیده است، بلکه می خواهیم بدانیم چگونه باید بیاندیشد. منطق باید استفاده درست از فاهمه را به ما بیاموزد، یعنی استفاده ای که در آن فاهمه با خود توافق دارد» (۵۲۹).

درباره ویژگی های چهارم و پنجم علم منطق در کتاب آمده است: «منطق علم عقل است نه فقط از لحاظ صرف صورت آن بلکه از لحاظ ماده آن، چرا که قواعد آن برگرفته از تجربه نیست و در عین حال عقل متعلق (ابژه) آن است. پس منطق معرفت فاهمه و عقل به خویش است هر چند نه از لحاظ قوای آنها بالنسبه به متعلق ها، بلکه صرفاً از لحاظ صورت. در منطق نخواهم پرسید که فاهمه چه چیزی را می شناسد و چقدر می تواند بشناسد یا شناختش تا کجا می تواند برود. زیرا این کار، شناخت... از لحاظ کاربرد مادی آن خواهد بود و لذا به مابعد الطبیعه تعلق دارد. در منطق سؤال فقط این است: فاهمه چگونه به خودش شناخت دارد؟... منطق همچنین یک آموزه یا یک نظریه برهانی شده است. زیرا از آنجا که نه به کاربرد مشترک و صرفاً تجربی... فاهمه و عقل بلکه صرفاً به قوانین کلی و ضروری فکر به طور کلی مشغول است، بر اصول ماتقدم استوار است، اصولی که از آنها تمام قواعد فاهمه را می توان استنتاج و اثبات کرد» (۵۲۹-۵۳۰).

این ویژگی ها در تفاوت منطق و زیبایی شناسی مشهود است: «منطق به واسطه این واقعیت که باید علمی ماتقدم یا آموزه ای درباره یک میزان برای کاربرد فاهمه و عقل شمرده شود، اساساً از زیبایی شناسی متمایز است که به عنوان صرف نقادی ذوق دارای هیچ میزانی (قانونی) نیست بلکه فقط هنجار (الگو یا معیار برای حکم) دارد که عبارتست از توافق عمومی. یعنی زیبایی شناسی شامل قواعدی برای موافقت شناخت با قوانین حساسیت است اما منطق شامل قواعد موافقت شناخت با قوانین فاهمه و عقل است... بعضی، به خصوص خطیبان و شاعران،

کوشیده‌اند دربارهٔ ذوق وارد بحث و احتجاج شوند، اما هرگز نتوانسته‌اند حکمی قطعی دربارهٔ آن صادر کنند. باومگارتن فیلسوف در فرانکفورت طرحی برای زیبایی‌شناسی به مثابهٔ علم داشت. اما هوم^{۱۴} به طرز صحیح‌تری زیبایی‌شناسی را نقادی خواند، زیرا زیبایی‌شناسی هیچ قاعدهٔ ماتقدمی برای تعیین حکم... عرضه نمی‌کند بلکه قواعدش را به نحو ماتأخر استنتاج می‌کند» (۵۳۰).

منطق به معنای عام از منطق استعلایی نیز متمایز می‌شود: «منطق عام به عنوان تمهیدی برای هر کاربرد فاهمه به طور کلی، از جهت دیگر از منطق استعلایی نیز متمایز است که در آن خود متعلق شناسایی به عنوان متعلق فاهمه صرف نشان داده می‌شود؛ منطق عام، برعکس، به همهٔ متعلق‌ها به طور کلی می‌پردازد» (۵۳۰).

و نهایتاً تعریف علم منطق به صورت خلاصهٔ مطالب قبلی چنین است: «منطق علم عقل است نه از لحاظ صرف صورت بلکه همچنین از لحاظ ماده؛ علم ماتقدم قوانین ضروری فکر است، هرچند نه از لحاظ متعلق‌های خاص بلکه از لحاظ همه متعلق‌ها به نحو کلی؛ بنابراین علم استفادهٔ درست از فاهمه و عقل به نحو کلی است، اما نه به طور ذهنی یعنی نه مطابق اصول تجربی (روانشناختی) برای نحوهٔ تفکر فاهمه بلکه به طور عینی یعنی مطابق اصول ماتقدم برای اینکه فاهمه چگونه باید تفکر کند» (۵۳۱).

پس از تعریف علم منطق، به تقسیمات رایج آن می‌رسیم. تقسیم به تحلیل و جدل (دیالکتیک)؛ محض و کاربردی؛ طبیعی و مصنوعی؛ نظری و عملی؛ فهم مشترک و فهم نظری. کانت تنها دو نوع تقسیم اول را معتبر می‌شناسد.

تقسیم منطق به تحلیل و دیالکتیک در میان ارسطویان آلمانی قرن هفدهم و هجدهم متداول بود. منشأ آن به قرن شانزدهم بازمی‌گردد، وقتی راموس (Ramus) سعی کرد سلطهٔ ارغنون ارسطو را، با تقسیم دوبارهٔ منطق به «ابداع» استدلال‌ها و «تنظیم» آنها، تضعیف کند. اما ارسطویان آلمان از این تقسیم‌بندی استفاده کردند؛ «ابداع» برحسب اصطلاحات ارسطویی ترجمه شد به «تحلیل» و «تنظیم» ترجمه شد به «دیالکتیک»، تحلیل مبانی حکم را کشف می‌کرد، دیالکتیک کاربرد این مبانی را در قیاس اقناعی - اما نه ضرورتاً معتبر - نشان می‌داد (جالب توجه است که کانت این تقسیم‌بندی را به خود ارسطو نسبت می‌دهد).

دربارهٔ این تقسیم در کتاب منطق چنین آمده است: «تحلیل ... همه کارهای عقل را که در ضمن تفکر انجام می‌دهیم کشف می‌کند. بنابراین تحلیل صورت فاهمه و عقل است... اگر از این آموزه صرفاً نظری و کلی در حکم فنی عملی استفاده شود، یعنی به صورت یک ارغنون، آنگاه تبدیل خواهد شد به دیالکتیک یا جدل... در قدیم... جدل اصول غلط را تحت توهم حقیقت شرح می‌داد و سپس در مطابقت با آن اصول می‌کوشید تا به امور مطابق توهم قائل شود. در میان یونانیان اهل جدل، وکیلان و خطیبان بودند که می‌توانستند مردم را به هرکجا بخواهند بکشانند چراکه مردم به خود اجازه می‌دادند که به وسیلهٔ توهم منحرف شوند. پس در آن روزگار جدل، فی توهم بود. مدتی دراز هم در منطق با عنوان فن بحث توضیح داده می‌شد و مادام که

چنین بود کل فلسفه و منطق عبارت بود از بافته‌های مردمان وراج در جعل هر نوع توهم. اما هیچ چیز کمتر از پرورش چنان فنی نمی‌تواند دون شأن فیلسوف باشد، پس باید به آن خاتمه داد و به‌جای آن نقد توهم را در منطق باب کرد. در آن‌صورت دو جزء در منطق خواهیم داشت: تحلیل که معیارهای صوری صدق را شرح می‌دهد، دیالکتیک که شامل مشخصات و قواعدی است که مطابق آنها می‌توانیم علم بیابیم به اینکه امری موافق معیارهای صوری صدق نیست هرچند ظاهر آن موافق با آنها باشد. لذا دیالکتیک به این معنا کاربرد مثبتی به‌عنوان تهذیب‌کننده (cathartic) فاهمه دارد» (۵۳۱-۵۳۲).

در تقسیم‌بندی منطق به طبیعی و مصنوعی، منظور از طبیعی همان منطق عقل مشترک است که «واقعاً منطق نیست بلکه علمی مردم‌شناختی است که فقط اصول تجربی دارد، به‌این معنا که به قواعد کاربرد طبیعی فاهمه و عقل می‌پردازد که صرفاً به نحو انضمامی و لذا بدون شناخت انتزاعی آنها شناخته شده‌اند». منطق مصنوعی همان منطق علمی است که علم قواعد ضروری و کلی فکر است و باید به نحو ماتقدم و مستقل از کاربرد طبیعی و انضمامی فاهمه و عقل شناخته شود. تقسیم منطق به نظری و عملی نیز اشتباه است. «منطق عام که به‌عنوان میزان صرف، مجرد از هر متعلقی است، نمی‌تواند یک جزء عملی داشته باشد» درحالی‌که «منطق عملی مستلزم آشنایی با آن نوع معین متعلق است که این منطق بر آن اعمال شده است». منطق به منطق فهم مشترک و فهم نظری نیز نمی‌تواند تقسیم شود. «منطق نمی‌تواند علم فهم نظری باشد زیرا به‌عنوان منطق، معرفت نظری یا کاربرد نظری عقل ارغنون خواهد بود برای سایر علوم و نه یک تمهید که باید به همه کاربردهای ممکن فاهمه و عقل پردازد... به همین ترتیب منطق نمی‌تواند محصول فهم مشترک باشد. فهم مشترک قوه‌ای است که با آن قواعد شناخت را به نحو انضمامی می‌شناسیم، اما منطق باید علم قواعد تفکر به نحو انتزاعی باشد» (۵۳۲-۵۳۳).

پس از این نگاه اجمالی به آرای کانت درباره منطق به معنای سنتی کلمه، توجه به این معنا سودمند خواهد بود که کانت فلسفه نقادی یا دست کم بخشی از نقادی را گفتاری در «منطق» استعلایی توصیف می‌کند. این نکته هرچند از سویی تفاوت نقادی با منطق سنتی را نشان می‌دهد اما از سوی دیگر به این معناست که در ساختار و جزئیات استدلال‌های نقد عقل محض، آشنایی قبلی با دیدگاه‌های کانت در منطق مفروض گرفته شده است. حتی به یک معنا منطق استعلایی یا نقادی بر شالوده همین دیدگاه‌ها بنا شده است. کانت در تقسیم منطق به تحلیلی و دیالکتیکی، در استنتاج جدول مقولات، در طبقه‌بندی استنتاج‌های دیالکتیکی عقل محض و در بسیاری موضوعات دیگر، آشنایی خوانندگان با دیدگاه‌های منطقی خود را مفروض گرفته است. از این‌رو به‌رغم کم‌توجهی نسبی به آراء منطقی کانت - که البته دلایلی داشته است - (۱) مقدمه یونگ به درس‌های منطق کانت، صفحات xvi-xv، این آراء در فهم فلسفه کانت و به‌خصوص فهم مضامین اصلی فلسفه نقادی اهمیت دارند. بسیاری از استدلال‌های نقد عقل محض عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه‌های کانت در منطق است. یک نمونه مهم، دیدگاه‌های کانت درباره تحلیل و

ترکیب است که در پرتو آراء او درباره مفاهیم و احکام، بهتر درک می شود (یونگ، xvi برای تفصیل مطلب ← هارتمان و شوارتز، xv به بعد).

بر مبنای همین نسبت میان منطق و فلسفه استعلایی، بی وجه نیست که در ضمن درس های منطق کانت مطالبی نیز درباره فلسفه و تاریخ آن ذکر شده است. این امر از جهت دیگر بر اهمیت وجه تاریخی در پژوهش درباره منطق عقل نیز دلالت دارد. همان طور که در نقد عقل محض هم کانت در بخش روش شناسی به ذکر اجمالی تاریخ عقل محض پرداخته و به نحوی نشان داده است که عقل علاوه بر داشتن اصول و میزان و ساختار معماری گونه (که در منطق کشف می شود) تاریخمند هم هست. همین تاریخمندی است که در فلسفه هگل تأکید و تصریح می یابد. گویی به رغم همه تفاوت ها اندیشه کانت، فلسفه هگل را در دل می پرورد که در آن منطق ذهن و پدیدارشناسی روح در یکدیگر ادغام می شود. مروری بر روایت کانت از تاریخ فلسفه، می تواند بخش پایانی این مقاله باشد:

«یونانیان نخستین مردمانی بودند که شروع به فلسفه ورزی کردند. زیرا نخست آنان سعی کردند شناخت های عقل را به نحو انتزاعی بیورانند، درحالی که سایر اقوام همواره می کوشیدند مفاهیم را تنها از طریق صور خیال و به نحو انضمامی قابل فهم کنند. حتی امروزه اقوامی — مثل چینیان و بعضی هندیان — هستند که به اموری صرفاً برخاسته از عقل همچون خدا و بقای نفس می پردازند، اما نمی کوشند سرشت این امور را مطابق مفاهیم و قواعد و به نحو انتزاعی دریابند. آنان بین کاربرد انضمامی و انتزاعی فاهمه فرقی نمی گذارند. در میان ایرانیان و اعراب کارکردهای نظری عقل مشاهده می شود، اما ایشان قواعد این کار را از ارسطو — و لذا از یونانیان — گرفتند. در زند اوستای زردشت کوچک ترین اثری از فلسفه نیست. در حکمت مصریان نیز... «فلسفه وقتی به رومیان رسید هیچ توسعه ای نیافت زیرا رومیان همیشه شاگرد باقی ماندند. سیسرون در فلسفه نظری پیرو افلاطون بود و در اخلاق رواقی... در میان رومیان جز پلینی [بلیناس اکبر] که تاریخ طبیعی نوشت هیچ طبیعی دانی نبود. سرانجام فرهنگ در میان رومیان نیز ناپدید شد و بربریت پدید آمد تا آنکه اعراب در قرون وسطی به علوم توجه کردند و... علوم دوباره در شرق احیا شد. به ویژه توجه به ارسطو فراوان بود، هرچند که برده وار از او پیروی کردند. در قرن یازدهم و دوازدهم مدرسیان پیدا شدند، ارسطو را شرح کردند و باریک بینی های او را تا بی نهایت کشاندند. آنان به چیزی جز انتزاعیات مشغول نبودند. این روش مدرسی فلسفه ورزی کاذب با دوره اصلاح دینی از میان رفت و نوبت به متفکرانی رسید که خود می اندیشیدند و هیچ مدرسه ای را قبول نداشتند و در عوض به جستجوی حقیقت بودند و آن را هر جا می یافتند، می پذیرفتند. فلسفه رشد و اصلاح خود را در عصر جدید تاحدی به تحقیق در طبیعت مدیون است و تاحدی به پیوند ریاضیات با علوم طبیعی. نظمی که از راه تحقیق در این علوم در تفکر پدید آمد، به شاخه ها و بخش های خاص فلسفه هم رسید. اولین و بزرگترین کاوشگر طبیعت در عصر جدید بیکن بود... دکارت خدمت زیادی به فلسفه نظری کرد، زیرا در اعطای تمایز به فکر به واسطه

معیار وضوح و بداهت شناخت، سهم زیادی داشت. لایبنیتس و لاک را باید از جمله بزرگ‌ترین و شایسته‌ترین مصلحان فلسفه در زمان خود بشمریم. لاک سعی کرد فاهمهٔ بشر را تحلیل کند و نشان دهد که کدام‌یک از قوای نفس و کدام‌یک از اعمال نفس مربوط به شناخت‌های مختلف ماست. اما او کار خود را به پایان نبرد، به علاوه روال کارش بسیار جزمی بود، هرچند از او بهرهٔ فراوان بردیم زیرا در صدد مطالعهٔ بهتر و جامع‌تر طبیعت نفس برآمدیم. درخصوص آن روش جزمی خاص که مختص لایبنیتس و ولف است، باید گفت که کاملاً خطا بود. به علاوه آنقدر مطالب فریب‌آمیز در آن هست که ضروری است کل کار متوقف شود و به جای آن حرکت دیگری آغاز شود که همان روش فلسفه‌ورزی نقادانه است، یعنی تحقیق در خود روند عقل و تحلیل کل قوهٔ شناخت بشر و بررسی حدود ممکن آن. در عصر ما فلسفهٔ طبیعی در وضعی بسیار ثمربخش قرار دارد و در میان کاوشگران طبیعت نام‌های بزرگی چون نیوتون هست. امروزه فیلسوفان را نمی‌توان کامل و باقی خواند، چراکه هر چیزی در اینجا گویی در یک جریان و سیلان به پیش می‌رود. آنچه یکی می‌سازد دیگری ویران می‌کند. در فلسفهٔ اخلاق از قدما جلوتر نرفته‌ایم. اما در مابعدالطبیعه به نظر می‌رسد که گویی در سرحد تحقیق در حقایق مابعدالطبیعه متوقف شده‌ایم. امروزه نوعی بی‌تفاوتی نسبت به این علم پدید آمده است، ظاهراً افتخار زیادی محسوب می‌شود اگر شخص از تحقیقات مابعدالطبیعه به تحقیر سخن بگوید. باین همه، مابعدالطبیعه همان فلسفهٔ حقیقی است. عصر ما عصر نقادی است و باید دید حاصل تلاش‌های نقادانهٔ روزگار ما دربارهٔ فلسفه و بخصوص دربارهٔ مابعدالطبیعه چه خواهد بود» (۵۳۹-۵۴۴).

پی‌نوشت‌ها

1. *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen.*
2. G. B. Jäsche.
3. *Auszug aus der Vernunftlehre.*

۴. کانت مدت چهار سال به‌طور متوسط شانزده ساعت در هفته تدریس کرد. از لحاظ تدریس هم شهرت داشت و تعداد مستمعانش معمولاً به بیش از صد نفر می‌رسید. در درس‌های منطق او حدود هشتاد دانشجو حاضر می‌شدند (این رقم در پایین‌ترین تعداد به چهار نفر رسید). گفتنی است که دانشجویان عموماً چهارده - پانزده ساله بودند و بسیاری از آنان درس‌های منطق کانت را دشوار می‌یافتند. کانت اغلب توصیه می‌کرد که دانشجویان ابتدا در درس شخص دیگری حاضر شوند. در دستنویس‌های باقی‌مانده از درس‌های او می‌توان روحیه و خلیقات کانت معلم را نیز دریافت: طنز و بذله‌گویی؛ استفاده فراوان از مثال و تمثیل، اشاره به مؤلفان مختلف در زمینهٔ مورد بحث، جدیت در برخورد با موضوع درس و توجه به قابل فهم کردن آن، و مهم‌تر از همهٔ اینها کوشش برای آموختن تفکر به مخاطبان. یکی از زندگی‌نامه‌نویسان کانت گفته است که در کلاس کانت جملاتی که مکرر شنیده می‌شد اینها بود: «خودت فکر کن. خودت جستجو کن. روی پای خودت بایست» (یونگ، xxiii). در درسگفتار منطق یش (۵۳۷-۵۳۹) این تصور کانت از تفکر را در این عبارات می‌یابیم:

«پیش از آنکه بگوئیم تعریفی از فلسفه بدسیم باید ابتدا دربارهٔ خصوصیت شناخت‌های مختلف تحقیق کنیم، و از آنجا که شناخت‌های فلسفی متعلق‌اند به شناخت‌های عقل، باید توضیح دهیم که مراد از عقل چیست. شناخت‌های عقل در مقابل شناخت‌های تاریخی قرار دارد. شناخت‌های عقلانی شناخت‌های ناشی از اصول

(ex principis) است، شناخت‌های تاریخی شناخت‌های حاصل از داده‌ها (ex datis) است. البته شناخت می‌تواند ناشی از عقل باشد و درعین حال تاریخی؛ مثل وقتی که یک ادیب ثمرات تعقل شخص دیگر را می‌آموزد و علم او به این ثمرات، صرفاً تاریخی است... فلسفه نظام شناخت‌های فلسفی یا شناخت‌های عقل از مفاهیم است. این تعریف، مطابق تصور مدرسی این علم است. اما مطابق با تصور «جهانی»، علم غایات عقل بشر است. عملاً تنها فلسفه است که دارای ارزش درونی است و به همه معارف دیگر ارزش می‌بخشد... حیطه فلسفه به مفهوم جهانی شامل این سؤالات است: ۱. چه می‌توانم بدانم؟ ۲. چه باید بکنم؟ ۳. چه امیدی می‌توانم داشته باشم؟ ۴. انسان چیست. [در نقد عقل محض (B833) سؤال چهارم نیست]. مابعدالطبیعه به سؤال اول پاسخ می‌دهد، اخلاق به سؤال دوم، دین به سؤال سوم، و انسان‌شناسی به سؤال چهارم. با این حال علی‌الاصول می‌توانیم همه اینها را انسان‌شناسی محسوب کنیم؛ چون سه سؤال اول با سؤال آخر مرتبطند. بنابراین فلسفه باید بتواند تعیین کند: ۱. سرچشمه‌های دانش بشر را؛ ۲. گستره کاربرد ممکن و مفید هر علم را؛ ۳. حدود عقل را. دو چیز پیش از همه شایسته فیلسوف است: تربیت استعداد و مهارت به‌منظور استفاده از آنها برای همه نوع غایت، مهارت در استفاده از همه وسایل برای هر غایت مطلوب. این دو باید یکی شود چراکه بدون دانش شخص هرگز فیلسوف نخواهد شد لیکن دانش به‌تنهایی هم هرگز فیلسوف نمی‌سازد... هیچ‌کس نمی‌تواند خود را فیلسوف بنامد اگر نتواند فیلسوفی کند. اما فیلسوفی را تنها در ضمن عمل و در ضمن استفاده شخصی از عقل می‌توان آموخت. به راستی چگونه آموختن فلسفه ممکن است؟ هر متفکر فیلسوف به تعبیری کار خود را بر بقایای کار دیگری می‌سازد، اما هرگز هیچ کاری نبوده که همه اجزاء آن باقی بمانند. پس انسان نمی‌تواند فلسفه بیاموزد، درست به این دلیل که فلسفه هنوز حاصل نشده است. حتی با فرض اینکه فلسفه‌ای عملاً موجود بود هیچ‌کس نمی‌توانست به صرف آموختن آن بگوید فیلسوف است، چون علم او به آن فقط تاریخی می‌بود... برای تمرین تفکر، یا فلسفه‌ورزیدن، باید بیشتر به روش استفاده از فاهمه خود توجه کنیم تا قضایی که از طریق این روش به آنها رسیده‌ایم.

۵. دستنویس‌های باقی‌مانده از دروس منطق کانت یکی از منابع مهم اطلاع درباره آراء کانت در این زمینه است. نسخه‌هایی متعلق به اوایل دهه ۱۷۷۰، اوایل دهه ۱۷۸۰ و اوایل دهه ۱۷۹۰ در مجلد نهم چاپ کمبریج از آثار کانت به انگلیسی ترجمه و منتشر شده است. مشخصات این کتاب چنین است:

Kant, I. *Lectures on Logic*, trans. and ed. by J. Michael Young, Cambridge 1992.

کتاب منطق تحریر ریشه در همین مجلد چاپ شده است. منبع اصلی مقاله حاضر همین چاپ بوده است، اما از ترجمه دیگر کتاب منطق هم استفاده شده است، با این مشخصات:

Kant, I. *Logic*, Robert S. Hartman and Wolfgang Schwarz, New York, 1988.

این ترجمه اولین بار در ۱۹۷۴ منتشر شده و یونگ آن را قابل استفاده می‌شمرد.

6. *Die falsche Spitzfindigkeit der Vier Syllogistischen Figuren erwiesen*.

7. J. G. Darjes.

۸. برای این اطلاع و سایر اطلاعات (به‌ویژه درباره مسائل تاریخی) درباره کانت از کتاب اصطلاح‌شناسی کانت نوشته هاورد کی‌گیل استفاده شده است:

Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1997.

همچنین ارجاع‌های مقاله به نقد عقل محض، براساس چاپ انگلیسی کمبریج است. با این مشخصات:

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge 1998.

۹. هاورد کی‌گیل که از ستیز و سازش دو سنت در رساله دقت کاذب چهار شکل قیاس و سایر آثار کانت سخن می‌گوید، این رساله را تلاش کانت برای توجه به خودآگاهی و حکم به جای تأکید بر دقت اشکال قیاس می‌شمرد. ر.ک. کی‌گیل، ذیل «Logic, general, transcendental».

۱۰. نقل از ترجمه دکتر حداد عادل، مندرج در همین مجموعه.
۱۱. J.P. Reusch (۱۷۵۴-۱۶۹۱) مؤلف *Systema Logicum* (نظام منطق).
۱۲. اشاره به کتاب *Acroasis Logica* (گوش فرادادن به منطق)، چاپ ۱۷۶۱.
۱۳. C.A. Crusius (۱۷۷۵-۱۷۱۲) — مؤلف *der Weg Zur Gewißheit und Zuverlässigkeit menschlichen Erkenntnis* (طریق یقین و اعتبار معرفت بشر).
۱۴. Henry Home یا Lord Cames (۱۷۸۲-۱۶۹۶) حقوقدان اسکاتلندی و از شخصیت‌های روشنگری اسکاتلند، که علاوه بر آثار حقوقی‌اش به واسطه آثاری در فلسفه و انسان‌شناسی مشهور بود. کتاب جستارهایی در اصول اخلاق و دین طبیعی را بر ضد هیوم نوشت.

مفهوم عدالت نزد ارسطوی بغداد و ارسطوی آتن

سید/حمد هاشمی

مقدمه

در طول نهضت ترجمه دوره اسلامی آثار ارسطو، پس از آثار جالینوس، بیش از همه دانشوران و متفکران یونانی و اسکندرانی مورد استقبال مسلمانان واقع شد. مورخان از هشتاد و هشت ترجمه مختلف از بیست کتاب ارسطو، کار بیست و سه مترجم، نام برده‌اند. برخی آثار وی بیش از چهار بار ترجمه شد.^۱ در مجموع سه اثر مابعدالطبیعه و اثولوجیا و خیر محض ارسطوی عالم اسلامی را شکل بخشید و اگرچه دو کتاب اخیر منحول و به کلی دور از تعالیم ارسطوست، اما بیش از مابعدالطبیعه یا کتاب الحروف – که بنا بر گزارش ابن ندیم دوازده کتاب از چهارده کتاب آن در نیمه اول قرن سوم در اختیار مسلمانان بوده است^۲ – بر اندیشه فلسفی دوره اسلامی اثر نهاد. ظاهراً تا پایان خلافت هارون (حکومت: ۱۷۰-۱۹۳هـ) فقط منطق ارسطو شناخته شده بود. مأمون (حکومت: ۱۹۸-۲۱۸هـ) در میان فیلسوفان به ارسطو توجهی ویژه داشت. بنا بر آنچه در برخی منابع تاریخی آمده او ارسطو را در هیأت پیرمردی خوش سیمای به خواب دید و از وی پرسید «خیر چیست؟» ارسطو پاسخ داد «آنچه عقل آن را خیر داند». مأمون پرسش خود را تکرار کرد و ارسطو پاسخ داد «آنچه شرع آن را خیر شمارد». خلیفه بار دیگر پرسید و فیلسوف گفت «آنچه مردم آن را خیر گویند».^۳ این پرسش و پاسخ – حقیقت باشد یا افسانه – نشانه تفکر زمانه خود است. پرسش از خیر پرسشی مابعدالطبیعی و یکسره انتزاعی نیست. پاسخ ارسطو نیز خلیفه را به عدم تعارض رأی «عقل» و «شرع» و «جمهور» رهنمون می‌شود و راهی عملی و انضمامی برای کشف خیر پیش پای وی می‌نهد. این پرسش و پاسخ را می‌توان به مثابه فقره‌ای از کتابی در علم اخلاق یا علم سیاست – که هر دو از الاهیات به معنای اخص و تأملات صرفاً

نظری آن فاصله دارد — قرائت کرد. جوازی بر این قرائت آن است که مأمون پس از این رویا، بیش از پیش، در پی آثار یونانی و اسکندرانی برآمد؛^۴ او به‌ویژه خواستار کتاب سیاست ارسطو بود و سلما (مدیر بیت‌الحکمه) و گروهی از مترجمان زبده بیت‌الحکمه از جمله یوحنا بن بطریق را در پی این آثار روانه روم کرد. ابن‌بطریق در داستان سفر خود به عبادتگاهی اشاره می‌کند که یونانیان قدیم برخی کتاب‌هایشان را در آن نگاه داشته بودند. بدینسان کتاب سیاست — به دروغ منسوب به ارسطو — از زیر این غبار افسانه و تقدیس به درآمد و به دربار خلیفه مسلمانان راه یافت. یوحنا بن بطریق آثار العلویه، السماء والعالم، کتاب الحيوان و جوامع کتاب النفس ارسطو را به عربی ترجمه کرده است و اگر اشتیاق خلیفه به دانستن آموزه‌های سیاسی ارسطو را متأخر از آشنایی او با این آثار بدانیم، باید گفت ابن‌بطریق بیش و کم با آراء ارسطو و طرز تفکر و تفلسف او آشنا بوده است و به راحتی می‌توانسته عدم اصالت کتاب سیاست را تشخیص دهد. به هر روی این کتاب به عربی ترجمه شد و به‌عنوان نامه ارسطو به اسکندر و با نام «کتاب السياسة فی تدبیر الریاسة» یا «سرالاسرار» در عالم اسلامی رواج یافت.

ابن ندیم نامی از سرالاسرار نبرده اما ابن جلدجل (متوفی حدود ۳۷۰هـ) دوبار از این کتاب نام می‌برد. او بخشی از این کتاب را عیناً نقل می‌کند؛ بخشی که زبده مطالب کتاب و مشتمل بر هشت کلمه جامعه است که مصلحت همه امور را در بر دارد. ما به‌زودی به تفصیل این مطلب خواهیم پرداخت.

درباره اصل کتاب سرالاسرار هنوز سخنی یقینی و تردیدناپذیر گفته نشده است. احتمال می‌رود که این کتاب از نگاه‌های طبیب یونانی دیوقلس (متوفی ۳۲۰ ق.م) یا افلیمون مؤلف الفراسة باشد. در این کتاب آرای نواسکندرانی و گنوسی به چشم می‌خورد که البته نمی‌توان شباهی برای آنها در آثار برجای مانده از این نحله‌های فکری یافت. بخشی از این کتاب احتمالاً ریشه یونانی اصیلی داشته است و سپس در طول زمان بدان فقرات و فصولی افزوده شده است اما تشخیص این هسته اولیه نیز آسان نیست.^۵

سرالاسرار دوبار از عربی به لاتینی ترجمه شد. یوحنا اشبیلی یا اسپانیایی که از دستیاران دومینیکوس گوندیسلفی — بزرگترین مترجم عربی به لاتینی در قرن ۱۲ اسپانیا — بود، این کتاب را برای همسر هنری کنت بورجونیا نخستین پادشاه پرتغال (متوفی ۱۱۳۰م) ترجمه کرد. یهودی دیگری به نام یوداس الحریزی نیز این کتاب را بین سال‌های ۱۱۹۰-۱۲۱۸م به عبری درآورد. ترجمه لاتینی مفصل‌تری نیز از این کتاب باقی است که در اواخر قرن ۱۲ یا اوایل قرن ۱۳ به دست فیلیپ طرابلسی انجام یافته است. فلاسفه قرون وسطی نیز این کتاب را از نگاه‌های ارسطو می‌پنداشتند. راجریکن شرحی بدان نگاشته و آلبرت کبیر نیز به صراحت آن را از آثار ارسطو دانسته است. عبدالرحمن بدوی که برای نخستین بار این کتاب را در مجموعه الاصول اليونانیة للنظريات السياسية فی الاسلام منتشر ساخت، بر این باور است که این کتاب رایج‌ترین کتاب کل اروپا در قرون وسطی بوده است که تا پیش از ۱۵۰۰ میلادی بارها به نظم و نثر به زبان‌های

فرانسوی قدیم، انگلیسی، گالی، بسیاری از گویش‌های آلمانی و ایتالیایی، اسپانیایی و هلندی ترجمه و چاپ شده است.^۶

سرالاسرار آنچنان که به دست ما رسیده است کتابی است در ده مقاله، که بی‌شک نخستین و سومین بخش آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. چراکه سایر مقالات دربردارنده آرای پراکنده و مغشوش است.

در این پژوهش صرفاً به مقاله سوم سرالاسرار که درباره مفهوم عدالت است توجه شده، چراکه مؤلف این کتاب نیز خود این فصل را دربردارنده جان کلام و مطلوب مطلب خویش دانسته و بسنده کردن خواننده به آن را روا شمرده است. آنچه در پی می‌آید ابتدا ترجمه فارسی این بخش از کتاب است و سپس تحلیلی از محتوای آن، با توجه به آثار اسیل ارسطو.

کتاب‌السیاسة فی تدبیرالریاسة

مقاله سوم

درباره صورت عدل

ای اسکندر! عدل صفتی کریمه از صفات باری - جل اسمه و تعالی ذکره - است و شهریار - که خداوند رعایت امر بندگان را از او خواسته و تمشیت و تدبیر کارهای ایشان را برعهده او نهاده و دست وی را بر پوست و خون و مال و احوال ایشان باز گذاشته - همچون خداست. از اینرو شهریار را خداوندگار خوانند. پس بر اوست که در تمامی احوالش به خداوند تشابه جوید؛ و خداوند حکیم و رحیم است و اسماء و صفات او - جل جلاله - از شماره بیرون.

ای اسکندر! حکمت مخالف ستم است و عکس ستم عدل است. آسمان به عدل افرشته بر زمین است و برانگیختن پیامبران پاک‌نهاد از برای عدل است. عدل صورت همان عقلی است که خداوند - عز و جل - آن را در زمره محبوب‌ترین مخلوقاتش برشمرده است. زمین به عدل آبادان است و کشورها بدان پابرجا و بندگان بدان سرسپرده‌اند. عدل وحش‌زدگان را رام و آرام می‌کند و دوری‌گزینان را همنشین و نزدیک. نفوس به واسطه عدل از هرچه دغلكاری است برکنار می‌مانند و صاحبان نفوس از هر فسادى سالم. از اینرو هندیان گفته‌اند «عدل شهریاران برای رعیت از حاصلخیزی زمانه سودمندتر است» و نیز حکمای ایشان گفته‌اند «شهریار عادل از وطن و شتر نیکوتر است» و بر سنگ نبشته‌هایی سریانی آمده که «شهریار و عدالت از هم بی‌نیاز نیستند».

اشیاء جملگی پدید آمده عنصری هستند که سبب [مادی] آنهاست و علتی که همان فعل ایجاب‌کننده هستی آنهاست و فاعلی که همان [خداوند] حکیم قادر است. تأثیرپذیری عنصر از فعل انفعال نام دارد و سبب [مادی] که عنصر شیء است امکان خواننده می‌شود. انفعال همان موجودی است که حکمت حکیم صانع را آشکار می‌سازد و اینکه عنصر از فعل آنچه را بپذیرد که می‌تواند، همان عدل است. پس معلوم شد که عدل بر دو گونه است: ظاهر و باطن. [عدل] ظاهر آن چیزی است که از افعال صانع متولی آشکار می‌گردد - در شرایط تساوی در وزن و

اندازه؛ چراکه عدل اسمی است مشتق شده از این [شرایط] - و [عدل] باطن باور حکیم است به اتقان مصنوعات صانع و محقق شدن مقولات او. تا بدینجا بر تو معلوم شد که شهریار شباهت جوینده به حکمت باری است، و نیز بر اوست که در مواجهه با هرکس از خواص و عوام که بر آنان ولایت دارد، رفتاری عادلانه داشته باشد و حکمت و مشیت باری را در میان آنان زنده بدارد و باید که بدین امر باور داشته باشد، چه، به واسطهٔ باور وی است که قانون با تمام اقتدارش برای او به دست می‌آید و به واسطهٔ آنچه در رفتار وی ظاهر می‌شود، دل‌های رعیت را به خود جذب می‌کند. خواص و عوام دو طبقهٔ متفاوتند و عدالت‌گستری در میان آنان نیز متفاوت. عدل اسمی است که معنای آن انصاف و رفع جور و درستی میزان و یکسانی پیمانه است و این همان اسم جامع میان مروّت و کرم و کارهای نیکوست.

و عدل بر چند قسم است: عدلی که حاکمان باید به آن حکم کنند و عدلی که رعایت آن بر انسان در محاسبهٔ نفس در آنچه بین او و خالقش می‌گذرد، لازم است. به‌علاوه در آنچه بین تو و مردمان است به قدر حالات و میزان رابطه‌ها (= منازل العلاقات) عدل را برپا دار.

من برای تو صورت حکمی فلسفی قانونی الهی هشتگانه‌ای ترسیم می‌کنم که از آنچه در کل جهان است خبرت دهد. این صورت سیاست جهان را دربر دارد و مشتمل بر همهٔ طبقات جهان و چگونگی دست‌یافتن هر طبقه به عدل ضروری است.

من این صورت را همانند دور فلکی تقسیم کرده‌ام. هر قسمت از این صورت یک طبقه به شمار می‌آید و تو از هر قسمت که بخواهی می‌توانی آغاز کنی و آنچه پس از این قسمت قرار دارد - همچون توالی دور فلکی - پی‌درپی می‌آید و از آنجا که موضوع برترین و بدترین تدبیرها «جهان» است، من این دور شمار [النُصْبَة] را از «جهان» آغاز کردم.

ای اسکندر! این «صورت» جان این کتاب و پاسخگوی نیاز توست. اگر در پاسخ به درخواست تو چیزی جز این برایت نمی‌فرستادم، همین تو را کافی بود. پس صادقانه در آن بیاندیش تا زمام امور و خواسته‌هایت در اختیار تو باشد و ان شاء الله تعالی به هرچه دوست داری برسی.

جهان بوستانی است حصارش دولت

دولت نیرویی است زنده‌کنندهٔ سنت

سنت راهی است شیوه‌گذارش شهریار (/امام)

شهریار (/امام) گله‌بانی است دستیارش سپاه

سپاه یآوری است پشتیبانش ثروت

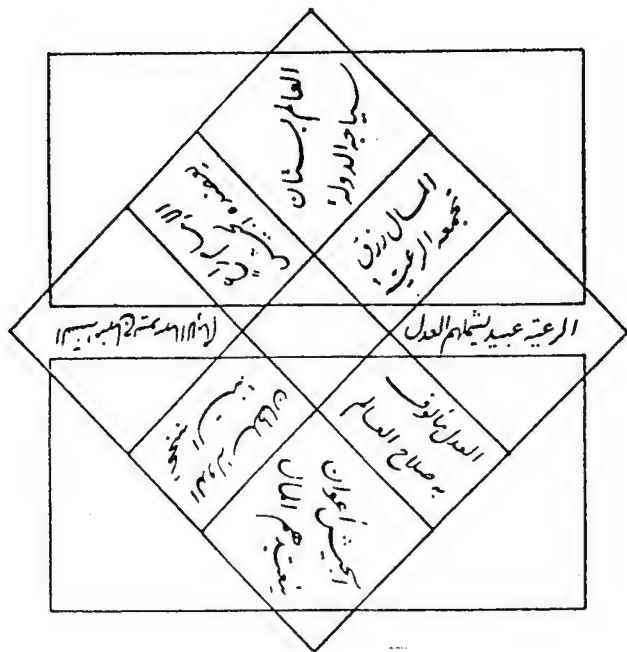
ثروت رزقی است گردآورنده‌اش رعیت

رعیت بنده‌ای فرمانبردار عدل

عدل آشنایی است مصلح جهان



شكل شماره يك



شكل شماره دو

بررسی محتوای مقاله

ویژگی‌های دینی راه‌یافته در متن این رساله همچون بسیاری دیگر از متون ترجمه شده حاکی از تصرفاتی فرهنگی و بومی در ترجمه علوم اوایل است. برخی از این ویژگی‌ها کاملاً صوری است؛ برای نمونه تعابیر «جل اسمه و تعالی ذکره»، «جل جلاله» و «إن شاء الله تعالی». و برخی دیگر محتوایی است و منعکس‌کننده فرهنگ و آیین زبان مقصد در ترجمه؛ برای نمونه سخن‌گفتن از «پیامبران پاک‌نهاد»، «مقایسه امر نیکو با شتر»، «برشمردن دو خصلت عربی مروت و کرم در تبیین مفهوم عدل» و نیز «تأکید بر شباهت شهریار و خدا». این تصرفات، لحن متن را چنان دگرگون ساخته که گویی مؤلف در فضای فکری و فرهنگی بغداد عصر نخست عباسی دست به قلم برده است. اما آیا عدالت نزد ارسطوی آتن نیز به همین معناست؟

ارسطو؛ فصل پنجم اخلاق نیکوماخوس را به بررسی مفاهیم «عدل و انصاف» اختصاص داده است و در کتاب سیاست خود نیز با ارجاع به کتاب اخلاق به بیان مطالبی در باب عدالت پرداخته است. او در اخلاق نیکوماخوس میان علم و توانایی از یک‌سو و ملکه از سوی دیگر فرق می‌نهد: علم و توانایی می‌توانند آثار متضاد پدید آورند، درحالی که ملکه ممکن نیست آثار متضاد به‌وجود آورد. با این بیان «عدالت ملکه‌ای است که سبب می‌شود، آدمی استعداد به‌جا آوردن اعمال عادلانه را داشته باشد».^۷ وی در گام دوم دو مفهوم ظلم و عدل را متضاد هم معرفی می‌کند و برای تبیین مفهوم عدل از مفهوم ضد آن بهره می‌جوید: ظالم در معانی مختلف به کار می‌رود «اولاً کسی که به قانون بی‌اعتناست؛ ثانیاً کسی که سیری‌ناپذیر است و به تقسیم برابر مواهب، یعنی برابری شهروندان بی‌اعتناست. پس عادل باید هم قانون را حرمت نهد و هم برابری شهروندان را».^۸

ارسطو عدالت را شامل همه فضایل و از دو جهت فضیلتی کامل معرفی می‌کند. نخست از این جهت که «عدل ورزیدن مستلزم به‌کار بردن همه فضایل است» و نیز از آن جهت که «آدمی آن را نه تنها در خویشتن بلکه در ارتباطش با دیگران نیز تحقق می‌تواند بخشد؛ بسی کسان می‌توانند در امور شخصی خویش به پیروی از فضیلت عمل کنند ولی تحقق بخشی به فضیلت در ارتباط با دیگران از هرکسی بر نمی‌آید».^۹

در سرالاسرار نیز عدالت به‌عنوان یک فضیلت مستقل اخلاقی معرفی نشده است بلکه «اسم جامع میان مروت و کرم و کارهای نیکو» دانسته شده است. با اینکه ارسطو تصریح می‌کند که «آنچه از جهت ارتباطش با دیگران عدالت نامیده می‌شود، به‌عنوان ملکه‌ای شخصی به‌طور مطلق فضیلت است.» و عدالت بدین معنا جزئی از فضیلت اخلاقی نیست، اما این مفهوم را به‌عنوان جزئی از فضیلت نیز قابل بررسی می‌داند و براین باور است که در کنار آن عدالت به معنای اعم، این عدالت به معنای اخص نیز وجود دارد.^{۱۰} وی این تفکیک را از طریق آشکار ساختن تفاوت میان ظلم به معنای اعم و ظلم به معنای اخص توضیح می‌دهد: پیشتر گفته بود که ظلم گاه به معنای قانون‌شکنی است و گاه به معنای بی‌اعتنایی به برابری شهروندان. نسبت

این دو معنا نسبت کل به جزء است. «چون هر بی‌اعتنایی به برابری قانون‌شکن است ولی هر قانون‌شکنی بی‌اعتنایی به برابری نیست».^{۱۱}

ارسطو در نگاهی دیگر به مفهوم عدالت با استفاده از تفاوت اعمال عادلانه به تفکیکی روشن‌گر میان دوگونه عدالت می‌پردازد: یکی عدالت توزیعی و دیگری عدالت تصحیحی (یا تنظیمی یا اصلاحی). این هر دو از شقوق عدالت به معنای اخص کلمه‌اند. عدالت توزیعی عدالتی است که «در توزیع افتخار و پول و دیگر چیزهایی که میان شهروندانی تقسیم می‌شوند که در نظام سیاسی جامعه سهمی دارند، اثر می‌بخشد» و عدالت تصحیحی «نقش تصحیح در معاملات و ارتباط‌های میان افراد جامعه را ایفا می‌کند».^{۱۲}

وی با نظرکردن در عمل عادلانه تأمل فلسفی خود را گامی پیشتر می‌برد و در هر عمل عادلانه همواره دست کم چهار عنصر را قابل تشخیص می‌یابد: دو شخص و دو شیء که البته همان نسبتی که میان اشیاء موجود است میان اشخاص نیز موجودات است. «مبدأ همه نزاع‌ها و دعاوی همین است که یا اشخاص برابر اشیاء نابرابر به‌دست آورده‌اند یا اشخاص نابرابر اشیاء برابر». این شاید بزرگترین تطفن فلسفی ارسطو درباره مفهوم عدالت باشد که البته مبنای نظر نسبت‌انگازانه او در باب این فضیلت نیز هست. او در کتاب سیاست نیز بدین نکته اشاره کرده و کوشیده است تا ریشه رأی فلسفی خود را به باور عمومی مردمان بازگرداند چراکه «اجماع مردمان بر آن است که عدالت از برابری برمی‌خیزد». اما این آموزه درست محتاج تدقیق فلسفی است و وی در پژوهش‌هایش معلوم می‌سازد که «عدالت هم کسان و هم اشیاء آنان را دربر می‌گیرد و از اینرو [فقط] کسان برابر باید اشیاء برابر داشته باشند».^{۱۳} پس در تکمیل و اصلاح باور عمومی به آنان که عدالت را همان برابری می‌دانند، باید گفت «به‌راستی هم چنین است ولی برابری نه برای همه بلکه برای کسانی که با یکدیگر برابر باشند، عدالت است» و به گروهی دیگر که عدالت را در نابرابری می‌دانند هم باید یادآور شد که «این سخن درست است، ولی نابرابری نه برای همه بلکه برای مردم نابرابر عین عدل است».^{۱۴} و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که «مفهوم عدالت نسبی است و نسبت به اشخاص فرق می‌کند و توزیع چیزها هنگامی عادلانه است که ارزش هر چیز متناسب با ارزش کسی باشد که آن را دارا شده است».^{۱۵} طرفه این که در سرالاسرار نیز به «چگونگی دست‌یافتن هر طبقه به عدل ضروری» اشاره شده و به شهریار توصیه شده است که در آنچه بین او و مردمان است «به قدر حالات و میزان رابطه‌ها عدل را به پا دارد». البته در آنجا این توصیه اخلاقی یا سیاسی برپایه تبیینی وجودشناختی از مفهوم عدل استوار است؛ چراکه عدل تأثیرپذیری علت عنصری یا مادی شیء از علت فاعلی آن — به‌قدر پذیرشش — تعریف شده است و این اختلاف قابلیت صفت عدل را که از اوصاف افعال صانع حکیم است تعیین می‌بخشد. اگرچه این تعریف عدل را اولاً و بالذات صفتی از صفات خداوند و ثانیاً و بالعرض صفتی از صفات شهریار به شمار می‌آورد و تصریحی به این مطلب نمی‌کند که ملاک و مفهوم عدل شهروندان چیست.

ارسطو خود در اخلاق نیکوماخوس با استدلالی ریاضی مفهوم نسبی عدالت را استواری می‌بخشد. او عدالت را رعایت تناسب میان آن دو کس و دو چیز می‌شمرد. در عدالت توزیعی تناسبی هندسی رعایت می‌شود و در عدالت تصحیحی تناسبی عددی. زیرا عدالتی که مثلاً در تقسیم مبلغی مال مشترک میان شریکان ظاهر می‌شود همیشه مطابق تناسب هندسی است: تقسیم باید مطابق نسبت مبالغی باشد که هرکس به میزان سهم خود از کل مبلغ مشترک پرداخته است. اما در عدالت تصحیحی چه تفاوت است میان مردی خوب که مرتکب زنا شده با مردی بد.^{۱۶} استفاده از مفهوم تناسب عددی یا هندسی دست ارسطو را در معرفی عدالت به مثابه حد وسط می‌گشاید. «زیرا متناسب حد وسط است و عادلانه متناسب است». بدین جهت است که اصحاب دعاوی به قاضی — که از او انتظار می‌رود عدالت مجسم باشد — «واسطه» می‌گویند و از او «انصاف» می‌جویند.^{۱۷}

می‌دانیم که اخلاق نیکوماخوس ارسطو به دوران نهضت ترجمه به عربی درآمده است و بر برخی متفکران عالم اسلام همچون ابوعلی مسکویه (متوفی ۴۲۱هـ) و خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۳۳هـ) اثر نهاده، اما از سرنوشت این ترجمه و نیز از دوام رواج سرالاسرار منحول در عالم اسلامی اطلاع چندانی در دست نیست. آیا هیچ‌یک از متعاطیان علم اخلاق و سیاست دوره اسلامی این دو اثر را در کنار هم ندیده‌اند و محتوا و مضمون آنها را با هم نسنجیده‌اند؟ این نیز مطلبی است که بر ما دانسته نیست. اما هر سنجشگری می‌تواند دریابد که نظرگاه ارسطوی سرالاسرار و ارسطوی اخلاق نیکوماخوس و کتاب سیاست به کلی متفاوت است. ارسطوی بغداد فقط سخن از عدالت خداوند و خداوندگاران می‌گوید اما ارسطوی آتن عدل شهروندان را موضوع مذاقه فلسفی قرار می‌دهد. شهریار سرالاسرار چندان به خداوند شبیه است که شیوه گذار سنت و قانون تلقی می‌گردد. درحالی که ارسطو در تعریف عدالت چنان نسبتی میان این فضیلت و قانون برقرار می‌کند که سپردن قدرت بزرگ جامعه را به هیچ انسانی روا نمی‌شمرد بلکه آن را به دست «قانون نوشته» می‌سپرد تا منفعت‌طلبی اسباب خودکامگی فرمانروا نگردد. او حاکم را نگهبان و خادم عدالت معرفی می‌کند^{۱۸} و نه مخدوم و برخوردار آن. این تفاوت چنان بنیادین است که شباهت‌های ظاهری نظر ارسطوی بغداد و ارسطوی آتن درباره عدالت را بی‌فروغ می‌سازد.

۱. برای فهرستی از بسیاری از این ترجمه‌ها، نک: ابن ندیم، ص ۳۰۹-۳۱۲.
۲. ابن ندیم، ص ۳۱۲.
۳. ابن ندیم، ص ۳۰۳-۳۰۴.
۴. ابن ندیم، ص ۳۰۴؛ ابن صاعد اندلسی، ص ۲۱۳-۲۱۴.
۵. عبدالرحمن بدوی، ص ۴۱-۴۲.
۶. همان، ص ۴۶-۴۹.
۷. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۲۹a.
۸. همانجا.
۹. همان، ۱۱۲۹b-۱۱۳۰a.
۱۰. همان، ۱۱۳۰a-۱۱۳۰b.
۱۱. همان، ۱۱۳۰b.
۱۲. همان، ۱۱۳۰b-۱۱۳۱a.
۱۳. همان، ۱۱۳۱b.
۱۴. ارسطو، سیاست، کتاب سوم ۷: ۱.
۱۵. همان، کتاب سوم، ۵: ۸.
۱۶. همان، کتاب سوم، ۵: ۹.
۱۷. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۱a-۱۱۳۲a.
۱۸. همان، ۱۱۳۱a-۱۱۳۲a؛ ارسطو در ادامه در تنبیهی زبان‌شناختی می‌نویسد واژه عدالت در یونانی (dikaion) از ریشه dika به معنای تقسیم به دو بخش است و «قاضی دیکاستس (= dikastes) نامیده می‌شود. چنانکه گویی تقسیم‌کننده به دو نیم (= dichaste) است».
۱۹. همان، ۱۱۳۴a-۱۱۳۴b.

منابع

- ابن صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، چاپ غلامرضا جمشیدنژاد، تهران ۱۳۷۶ش.
- ابن ندیم، کتاب الفهرست، چاپ محمدرضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۷۸ش.
- همو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران ۱۳۷۱ش.
- همو، «السیاسة فی تدبیرالریاسة» معروف به «سرالاسرار» در الاصول اليونانية للنظريات السیاسة فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۴م.
- عبدالرحمن بدوی، مقدمه بر الاصول اليونانية للنظريات السیاسة فی الاسلام، همان.

آیا «شباهت خانوادگی» کافی است؟

محمد منصور هاشمی

ویتگنشتاین برای رهاساختن خود از مشکلات ناشی از قول به ذات‌گرایی از سوئی، و مواجه نشدن با معضل دلبخواهی و بی‌منا بودن تعبیرات کلی که به موجب آن امکان گفتگو دربارهٔ واقعیت از انسانها سلب می‌شود از سوی دیگر، مبنایی عرضه کرد که نام آن امروزه اصطلاحی است پرکاربرد و در مباحث مابعدطبیعی مربوط به کلیات و نیز در فلسفهٔ زبان کاملاً شناخته شده: شباهت خانوادگی.^۱ به بیان ساده اگر وقتی می‌گوییم «میز» بر آن باشیم که میز هویتی در عالم دارد و همهٔ چیزهایی که میز خوانده می‌شود نقطهٔ اشتراک مشخصی دارند که همان «میز بودن» است و هر میزی تا وقتی که آن نقطهٔ اشتراک و هویت را دارد میز است و اگر آن از بین برود دیگر میز نیست، به ذات مشترکی برای میزها قائل ایم (= essentialism) یا به تعبیری دیگر (realism). اگر میز را صرفاً لفظ بدانیم که بر مبنای قرارداد به هر مجموعه‌ای از اشیاء می‌تواند اطلاق شود و الزاماً و حقیقتاً هیچ نسبتی میان اشیایی که میز می‌نامیم وجود ندارد، اسم‌گرا و قائل به اصالت تسمیه هستیم (= nominalism). توجیه و نقد هریک از این دو نظر و ارائهٔ روایت‌های قوی‌تر و قابل دفاع‌تر از آنها از قدیمی‌ترین و عمده‌ترین مسائل فلسفی محض است که از دیرباز تاکنون ذهن‌های توانای فراوانی را به خود مشغول داشته است. ویتگنشتاین با طرح نظریهٔ شباهت خانوادگی کوشید راه حل جدیدی برای این مسألهٔ کهن عرضه کند.^۲

در پژوهش‌های فلسفی^۳ او مکرراً از «بازی زبانی» (Sprachspiel/ Language game) سخن می‌گوید اما روشن نمی‌کند که بازی زبانی و زبان چیست. او توضیح می‌دهد که نه تنها نمی‌تواند بگوید زبان چیست، بلکه حتی نمی‌تواند بگوید بازی چیست. به نظر او با تلاش و تأمل روشن می‌شود که نمی‌توانیم بازی را تعریف کنیم به نحوی که همهٔ اقسام اموری را که بازی می‌نامیم دربرگیرد. پس پیشنهاد او چیست؟ او می‌گوید میان اموری که بازی می‌نامیم ذات مشترکی

وجود ندارد، اما از سوی دیگر اموری که بازی می‌خوانیم به کلی از یکدیگر بیگانه نیستند و بازی نامیدن آنها صرف اطلاق زبانی دلبخواهی نیست، بلکه بازی‌ها با یکدیگر شباهت خانوادگی دارند.

اگر a و b و c و d و e پنج بازی باشند، نظریهٔ ذات‌گرا می‌گوید در این پنج تا، عنصر واحد مشترکی هست که سبب می‌شود به آنها نام مشترک بازی را بدهیم. نظریهٔ اسم‌گرا می‌گوید هیچ عنصر مشترک واحد و ثابتی در کار نیست. اما ویتگنشتاین می‌گوید این پنج امر با یکدیگر پیوند دارند، ولی نه به صورتی که امر واحدی حد اشتراک هر پنج تا باشد، بلکه بدین صورت که مثلاً a و b از جهتی با یکدیگر شباهت و نسبت دارند و b و c از جهتی دیگر و d و a از جهتی جداگانه و به همین ترتیب. a و b و c و d و e همگی یک شباهت مشترک ندارند بلکه اعضای این مجموعه با یکدیگر شباهت‌ها و پیوندهایی دارند.^۴

در نگاه اول راه حل ویتگنشتاین بصیرت‌بخش و مطلوب به نظر می‌رسد.^۵ اما آیا «شباهت خانوادگی» واقعاً پایان مسأله است و به استناد آن می‌توان ماجرا را پایان یافته تلقی کرد؟ به نظر من این نتیجه‌گیری درست نیست؛ چراکه در نظریهٔ شباهت خانوادگی به نکتهٔ کوچک اما سرنوشت‌سازی توجه نشده است.

آیا دایرهٔ شباهت‌ها محدود است و هر امری نمی‌تواند با امری دیگر از جهتی شباهت داشته باشد؟ آیا در مثال قبلی a و b و c و d و e صرفاً دارای مجموعه‌ای از شباهت‌ها با یکدیگرند و هیچ‌یک به هیچ امر دیگری شبیه نیست؟ اگر مثلاً c با f و a با z شباهت داشته باشند، بر مبنای شباهت خانوادگی باید f و z هم جزء این مجموعه باشند، چون هریک به عضوی از این مجموعه شبیه‌اند و این سیر می‌تواند به نحو نامحدودی ادامه یابد، زیرا f هم می‌تواند به g شبیه باشد و به همین ترتیب. اگر میزها براساس شباهت خانوادگی با یکدیگر میز نامیده می‌شوند آیا از این حیث که بعضی از میزها چهارپایه دارند و از این جهت شبیه بعضی از صندلی‌ها نیستند بعضی صندلی‌ها را هم میز دانست؟ چه امری سبب می‌شود روند «شباهت‌یافتن» در جایی متوقف شود و مجموعه‌ای با نامی واحد شکل بگیرد؟ اگر شباهت a به b و b به c و c به d و d به a از منطق مشترکی تبعیت می‌کند که به موجب آن نمی‌توان z را هم که از جهتی غیر از جهات قبلی شبیه a است در این مجموعه آورد، آیا نباید بپذیریم که اعضای این مجموعه حد مشترکی دارند؟ ولو اینکه آن حد را نشانسیم یا نتوانیم تعریف کنیم. حد مشترک در همان نسبت خاص شباهت‌های a به b و b به c و c به d و d به a ... است. اگر این امر را بپذیریم باز امر واحد مشترکی را در بین اعضای مجموعه پذیرفته‌ایم. هرچند این امر واحد به بساطت امری که نخست در پی آن بودیم نیست و ترکیب پیچیده‌تری دارد. اگر این امر را نپذیریم باید قبول کنیم مبنا قراردادن شباهت‌های a با b و b با c و c با d دلبخواهی است؛ چراکه اگر مبنا صرف شباهت باشد باید همهٔ چیزهایی که از هر حیث به اینها شبیه‌اند در مجموعهٔ آنها گنجانده شود و بدین ترتیب با دایرهٔ نامحدودی از اعضای ممکن برای مجموعه مواجهیم، امری که عملاً نامگذاری را بی‌معنا می‌کند

(چون نهایتاً همه اشیاء دست کم از این حیث که شیء‌اند یا همه موجودات از آن حیث که موجودند به هم شبیه‌اند و الی آخر). اگر دلبخواهی بودن مجموعه شباهت‌ها را بپذیریم باز گرفتار مسائل دلبخواهی بودن می‌شویم، گیریم که دلبخواهی بودن هم از بساطت تصور اولیه خارج شده و کمی پیچیده‌تر شده است.^۶

بر این مبنا شباهت خانوادگی به خودی خود برای تبیین مفاهیم کلی کافی نیست و نیازمند تفسیری مجدد است. با هریک از تفاسیر و توضیحات فوق (قول به شباهتی میان مجموعه شباهت‌های خانوادگی یک مجموعه و داشتن حد مشترک یا بالعکس عدم آن) مسأله دوباره به همان مسأله کهن – ولو به نحو پیچیده‌تر – تحویل می‌شود و به این ترتیب شباهت خانوادگی مسأله را حل و ما را بی‌نیاز از تعریف و توضیح نمی‌کند.

مفهوم شباهت خانوادگی و افزوده شدن آن به مجموعه مفاهیم فلسفی، اندیشه فلسفی را غنی‌تر ساخته است، اما کسی را از اندیشیدن و بازاندیشیدن به اصل مسأله مستغنی نمی‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح آلمانی *Familienähnlichkeit* را که در انگلیسی معمولاً به *Family resemblance* ترجمه می‌شود، ظاهراً نخستین بار نیچه در فراسوی نیک و بد (بند بیستم) به کار برده و در آنجا از شباهت خانوادگی شگفت میان فلسفه‌های هندی و یونانی و آلمانی سخن گفته است (ر.ک. فردریش نیچه، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی ۱۳۷۳، ص ۵۱). جای دیگری که اصطلاح شباهت خانوادگی در آن به کار رفته بوده، کتابی است با عنوان هندسه در جهان محسوس (*Geometry in the sensible world*) اثر نیکود (Nicod).

ویتگنشتاین از این اصطلاح نخستین بار در بند پنجاه و هشتم *Big Typescript* برای نقد و رد آراء اسوالد اشنپنگلر در تقسیم‌بندی دوره‌های فرهنگی استفاده کرده است. اشنپنگلر به صورت جزمی دوره‌های فرهنگی را به خانواده‌هایی (*Gattungen*) تقسیم کرده بود و ویتگنشتاین بر آن بود که با مبنا قراردادن شباهت‌های خانوادگی دیگر امکان تقسیم‌بندی‌های دیگر هست و جایی برای جزمیت و تصلب نیست. قید خانوادگی در تعبیر شباهت خانوادگی اشاره دارد به اعضای یک خانواده که همه با یکدیگر به طور کامل شباهت ندارند، بلکه مثلاً بعضی در رنگ چشم و بعضی در شکل صورت و بعضی در استخوانبندی بدن به هم شبیه‌اند. برای توضیحات بیشتر درباره اصطلاح شباهت خانوادگی ر.ک.

Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackkwell, 1996, pp. 120-124.

عمده‌ترین استفاده ویتگنشتاین از تعبیر شباهت خانوادگی در کتاب پژوهش‌های فلسفی است (ر.ک. یادداشت شماره ۳).

۲. برای نمونه‌ای خواندنی از این بحث که خوشبختانه ترجمه فارسی زیبایی دارد ر.ک هیلری استینلند، کلی‌ها، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کارنامه ۱۳۸۳. درباره راه حل ویتگنشتاین علاوه بر کتاب مذکور، نیز بنگرید به مقاله ذیل که روایتی همدلانه از نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین به دست داده است:

Renford Bambrough, "Universals and Family Resemblances", in *Universals and Particulars: Readings In Ontology*, ed. Michael J. Loux, University of Notre Dame Press

1976, pp. 106-124.

3. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, Philosophical investigations* [German-English parallel text], ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell 1958.

ترجمه فارسی: لودویگ ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، با درآمدی از بابک احمدی، تهران، مرکز ۱۳۸۰. ویتگنشتاین در این اثر پس از بحث درباره بازی‌های زبانی می‌نویسد (نقل از ترجمه فارسی ص ۷۵-۷۷ با اندکی تغییر):

«۶۵. اینجا می‌رسیم به مسأله مهمی که پشت همه این ملاحظه‌ها نهفته است. - چون ممکن است کسی به من اعتراض کند: «شما راه آسان را پیدا کرده‌اید! درباره همه جور بازی زبانی صحبت می‌کنید، اما هیچ‌جا نگفته‌اید ذات بازی زبانی، و لذا ذات زبان، چیست: چه چیز در همه آن فعالیت‌ها مشترک است و چه چیز آنها را به زبان یا بخش‌هایی از زبان تبدیل می‌کند. پس خودتان را از همان قسمت بررسی که زمانی بیشترین دردسر را برایتان فراهم کرد خلاص کرده‌اید و آن قسمتی است درباره شکل عام گزاره‌ها و زبان.

و این راست است. - به جای پیدا کردن چیزی که در همه آنچه زبان خوانده می‌شود مشترک است، می‌گویم این پدیده‌ها یک چیز مشترک ندارند که ما را وادارد برای همه‌شان یک واژه را به کار گیریم، - اما به بسیاری طرق متفاوت به یکدیگر مربوط هستند. و به دلیل این رابطه، یا این روابط، است که همه‌شان را «زبان» می‌نامیم. سعی می‌کنم این را توضیح بدهم.

۶۶. مثلاً جریانانی را در نظر بگیرید که آنها را «بازی» می‌نامیم. منظوم بازی‌های صفحه‌ای، بازی‌های ورق، بازی‌های توپ، بازی‌های المپیک و غیره است. چه چیز در همه‌شان مشترک است؟ - نگوید: «باید چیز مشترکی باشد، وگرنه «بازی» نامیده نمی‌شدند» - نگاه کنید و ببینید که آیا چیزی هست که در همه آنها مشترک باشد - چون اگر به آنها نگاه کنید چیزی نخواهید یافت که در همه‌شان مشترک باشد، بلکه همانندی‌ها و روابط را خواهید یافت و آن هم به مقدار فراوان. تکرار کنم: فکر نکنید، نگاه کنید! مثلاً به بازی‌های صفحه‌ای با رابطه‌های جوراجورشان نگاه کنید. حالا بروید سراغ بازی‌های ورق، اینجا مطابقت‌های بسیاری با گروه نخست هست اما بسیاری از وجوه مشترک حذف می‌شود و وجوهی دیگر پیدا می‌شوند. هنگامی که به بازی‌های توپ می‌رسیم خیلی از چیزهای مشترک حفظ می‌شود، اما خیلی چیزها هم از دست می‌رود. - آیا همه‌شان «سرگرم‌کننده» هستند؟ شطرنج را با دوز بازی مقایسه کنید. آیا همیشه برد و باختی در کار هست، یا رقابت میان بازیکنان؟ صبورانه ببینید. در بازی‌های توپ برد و باخت هست؛ اما وقتی بچه‌ای توپش را به دیوار می‌زند تا به دستش برگردد این وجه ناپدید می‌شود. به نقشی که مهارت و اتفاق دارند توجه کنید؛ و به تفاوت بین مهارت در شطرنج و مهارت در تنیس. اکنون به بازی‌هایی مانند استپ رقص فکر کنید؛ اینجا عنصر سرگرمی هست، اما چندین وجه خصلت‌نمای دیگر از میان رفته‌اند! و می‌توانیم بسیار بسیار گروه‌های دیگر بازی‌ها را به همین طریق بررسی کنیم؛ می‌بینیم همانندی‌ها چگونه پیدا و ناپدید می‌شوند.

و نتیجه این بررسی چنین است: شبکه‌ای پیچیده از همانندی‌ها می‌بینیم که همپوشانی و تقاطع دارند: گاه همانندی‌های کلی، گاه همانندی در جزئیات.

۶۷. برای بیان خصلت این همانندی‌ها عبارتی بهتر از «شباهت‌های خانوادگی» نمی‌توانم بیابم؛ چون شباهت‌های گوناگون بین اعضای یک خانواده: قد و قامت، چهره، رنگ چشم، طرز راه رفتن، خلق و خو و غیره و غیره، به همین طریق همپوشانی و تقاطع دارند. - و خواهم گفت: «بازی‌ها» یک خانواده را تشکیل می‌دهند.

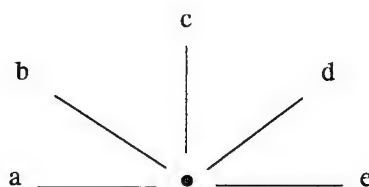
و مثلاً انواع عدد به همین نحو خانواده‌ای تشکیل می‌دهند. چرا چیزی را «عدد» می‌نامیم؟ خوب شاید به این دلیل که رابطه‌ای - مستقیم - با چیزهای متعددی دارد که تاکنون عدد خوانده شده‌اند؛ و می‌توان گفت این

آیا شباهت خانوادگی کافی است؟ □ ۶۰۷

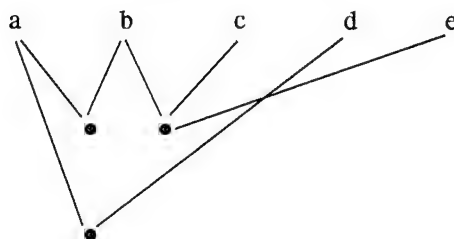
رابطه‌ای نامستقیم با چیزهای دیگری که به همین نام می‌خوانیم بدان می‌بخشد. و ما مفهوم عدد خود را همان‌گونه بسط می‌دهیم که در یافتن ریمان رشته‌ای را بر رشته دیگر می‌پیچیم. و استحکام ریمان در این نیست که فلان رشته در تمام طول آن امتداد دارد بلکه در این است که رشته‌های متعدد همپوشانی دارند.

اما اگر کسی میل داشت بگوید: «در همه این ساخت‌ها چیزی مشترک هست - و آن گسیختگی همه وجوه مشترک آنها است» - باید جواب می‌دادم: حالا فقط دارید با واژه‌ها بازی می‌کنید...».

۴. اگر نظریه ذات‌گرا چنین تصویری داشته باشد:



نظریه شباهت خانوادگی مثلاً می‌تواند چنین تصویری داشته باشد:



۵. همین امر سبب می‌شود در بسیاری از بحث‌ها درباره امور مختلفی مثل دین، هنر، فلسفه و مانند اینها به صرف بیان اینکه شباهت خانوادگی در کار است اکتفا شود. برای نمونه گاهی «فلسفه تحلیلی» را بر مبنای شباهت خانوادگی از دیگر فلسفه‌ها جدا می‌کنند. بنگرید به اورام استرول، فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز ۱۳۸۳، ص ۱۵۰۷. علی پایا، فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها، تهران، طرح نو ۱۳۸۲، ص ۲۹-۳۱.

۶. مثلاً در همین مثال فلسفه تحلیلی اگر شباهت خانوادگی حدیقی نداشته باشد باید همه فلسفه‌ها ذیل فلسفه تحلیلی بگنجد، چراکه بعضی فلسفه‌هایی که تحلیلی شمرده می‌شوند با بعضی فلسفه‌هایی که تحلیلی شمرده نمی‌شوند، شباهت‌هایی دارند (مثلاً فلسفه هگل با فلسفه ارسطو و فلسفه ارسطو با فلسفه لاک و فلسفه لاک با فلسفه هیوم و فلسفه هیوم با فلسفه راسل و فلسفه راسل با فلسفه لایب‌نیتس و فلسفه لایب‌نیتس با فلسفه هگل شباهت‌های غیرقابل انکار دارند) و در نتیجه همه باید ذیل عنوان «فلسفه تحلیلی» بگنجد، در صورتی که مسلماً منظور کسانی که این تعبیر را به کار می‌برند این نیست که فلسفه هگل، «فلسفه تحلیلی» است. نیز می‌توان گفت اساساً همه فلسفه‌ها از آن جهت که مبتنی بر تأمل و نظوروری‌اند و علم تجربی نیستند شباهت جدی با یکدیگر دارند. پس اگر این تقسیم‌بندی (فلسفه تحلیلی و غیر آن) فی الواقع معنا و مبنایی داشته باشد باید به دنبال شرایطی بود که سبب می‌شود بعضی فلسفه‌ها تحلیلی و بعضی غیر آن نامیده شوند.

ضمناً به این نکته نیز باید توجه داشت که بر مبنای شباهت خانوادگی جایی برای تفکیک تعابیر بر مبنای اشتراک لفظی و اساساً جایی برای تفکیک اشتراک لفظی (equivocal) و معنوی (univocal) باقی نمی ماند. زیرا اگر این تفکیک را بپذیریم و مثلاً برای مفهوم بازی تعریف و توضیحی عرضه کنیم که قسمتی (بلکه قسمت عمده‌ای) از فعالیت‌هایی را که بازی نامیده می‌شود دربرگیرد، آنچه ذیل چنین تعریف و توضیحی نمی‌گنجد و بازی نامیده می‌شود باید با گروه قبل دارای اشتراک لفظی دانسته شود. و بدین ترتیب مسأله شباهت خانوادگی رفع می‌شود. مثلاً بازی را می‌توان چنین تعریف کرد: «فعالیتی قاعده‌مند با اهداف مشخص که آن اهداف برای شرکت‌کنندگان در بازی، خارج از محیط بازی اهمیت ندارند یا اهمیت کمی دارند» (ر.ک. اثر گلاک معرفی شده در یادداشت شماره ۱، ص ۱۲۱).

دادن تعریف آسان نیست اما به نظر نمی‌رسد دشوارتر از دادن قاعده‌ای برای محدود و مقید کردن شباهت خانوادگی در هر مورد باشد و هر توضیحی که در جهت تحدید شباهت خانوادگی داده شود، گامی است به سوی تعریف و توضیح پدیده‌ای که بر مبنای شباهت خانوادگی توضیح داده شده است.

دربرابر روشنگری تأملاتی در باب مناقشات قلمی هررد و کانت

امیر یوسفی

دیباچه

به وقت تحصیل در گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، از بخت بلند، فرصتی به چنگ صاحب این قلم افتاد تا به دامن استادان نامدار فلسفه بیاویزد و دست در سفره گشوده‌ای ببرد که متاع و مائده‌اش را کسانی فراهم آورده بودند که در عرصه فلسفه غرب، هم نام‌آور بودند و هم نوآور.

استاد دکتر کریم مجتهدی از جمله این کسان بود که توفیق تلمذ در پیشگاهشان طی سال‌های پایانی دهه شصت و نیمه نخست دهه هفتاد، نصیب من شد. سخاوت علمی ایشان بود یا بختیاری من نمی‌دانم، اما حاصل آن شد که مجموعه مبارک و مغتنمی از ماجرای فکر فلسفی در قرون جدید را به روایت ایشان بشنوم و بخوانم. آن بخت بلند به واسطه موافقت ایشان با راهنمایی در تدوین پایان‌نامه کارشناسی ارشد من، روی به کمال نهاد و رساله «سیر الهیات در آلمان» - مروری بر اندیشه‌های دینی کانت، هررد و شلایر ماخر - به راهنمایی و چراغداری ایشان و مشاورت و مساعدت استاد دکتر محسن جهانگیری، فی‌الجمله فراهم آمد. آنچه از پی خواهد آمد تلخیص بخشی از این رساله است که به آراء و اندیشه‌های دین‌شناسانه یوهان گوتفريد هررد، آنجا که به نقد دستگاه معرفتی و دینی کانت می‌نشیند، خواهد پرداخت. ذکر این نکته ضروری است که مایه و مضمون اصلی آن رساله و این نوشتار، متکی به کتابی است با مشخصات ذیل:

Pflaiderer, Otto, *the Development of theology in Germany*, Berlin, 1977.

صاحب این قلم، وجیزه حاضر را نه گواهی بر حسن تلمذ در محضر استاد دکتر کریم مجتهدی، بلکه نشانی از کرامت علمی و گردن‌نهادن ایشان به آداب دانش‌خواهی به‌شمار می‌آورد.

عرضه شرحی موجز و مختصر از آراء و نظرات یوهان گوتفريد هردر^۱ به دو دليل چندان ساده نيست: نخست آنکه روش او بيش از آنکه وضوح و تمايز علمي داشته باشد، شعري، خطابي، عاطفي و سخن‌پردازانه^۲ است. دوم آنکه ديدگاه‌هاي او خاصه در خصوص مسائل و موضوعات ديني، متحمل تغيير و تحولات مکرري شده است. با اين همه آنچه بر تمايي آثار هردر حاکم است نوعي اعتراض است بر نخوت و غرور ناموجه روشنگري عاميانه^۳ که به هيچ چيز اجازه عبور نمي‌داد مگر آنکه تابع محاسبات عقل عرفي^۴ و حس مشترک^۵ آدميان باشد. نهضت روشنگري^۶ بي آنکه ابزار مقنعي براي تحليل و شناخت نيروهاي محرکه و پديدارهاي متکثر تاريخ بشر عرضه کند در پي آن بود که تمايي حقيقت را در قالب‌هاي محدود مفاهيم مجرد عقلي بگنجاند. امانوئل کانت،^۷ فيلسوف نامبردار آلماني، حتي اگر مبدع و مولد نهضت روشنگري هم نباشد بي گمان مولود و موعود اين نهضت بود. کانت از يکسو آرمان‌ها و آموزه‌هاي روشنگري را در کسوت و هيأت يک دستگاه سامانمند و منسجم قالب‌ريزي کرد و از سوي ديگر نتايج متبلور اين آموزه‌ها را در حوزه‌هاي دانايي بشر (متافيزيک، معرفت‌شناسي، اخلاق، حقوق، دين، هنر و...) عيان و آفتابي کرد. به اين اعتبار، فيلسوف آلماني به مرتبه «پيامبر روشنگري» دست يافت. بر اين اساس، مخالفان و منتقدان نهضت روشنگري در مقام نقد اين نهضت، بيش و پيش از هر کس، گريبان اندیشه‌ها و افکار کانت را در چنگ گرفتند. به زعم ايشان، پاسخ به مدعيات روشنگري در گرو پاسخ به دستگاه معرفتي و فلسفي کانت است. با نقد کانت، بلادرنگ نقد روشنگري تحصيل حاصل خواهد بود.

هردر نيز از اين قرار و قاعده نانوشته مستثني نبود. به اين اعتبار در کمين اندیشه‌هاي کانت مي‌نشست و تحول و تکاپوي نظام فکري او را رصد مي‌کرد. اما کانت در مقام نظريه‌پرداز روشنگري چه گفته بود که اسباب رنجيده‌خاطري و آشفته‌حالي کساني چون هردر را فراهم آورد؟

کانت و روشنگري

به سال ۱۷۸۳ ميلادي، امانوئل کانت مقاله‌اي به قلم آورد با عنوان «پاسخ به پرسش: روشنگري چيست؟».^۸ در اين مقاله او به بررسي و بازشناسي جريان‌هاي فکري رايج در زمانه خود پرداخت و ضعف و قوت آنها را بازشمرد و دلايل تعلق خاطر خود به پاره‌اي از آنها و ترک تعلقش نسبت به پاره‌اي ديگر را توضيح داد. از جمله مهم‌ترين محورهاي و مقولاتي که در اين مقاله محل تأمل بود، شرح عقلاني روشنگري بود. گواينکه موطن روشنگري را بنا بر سنت و به درستي، فرانسه قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم به شمار آورده‌اند اما مقاله «روشنگري چيست؟» به اقرار بسياري از مورخان اندیشه، بدل به مانيفست روشنگري شد. کانت در اين مقاله از جمله گفت: «روشنگري همانا به در آمدن انسان است از حالت کودکي‌اي که گنايش به گردن خود اوست. کودکي يعني ناتواني از به کارگرفتن فهم خود بدون راهنمايي ديگران. اگر علت اين کودکي نه فقط فقدان فهم، که نبود عزم و شجاعت در به کارگيري فهم خود بدون راهنمايي

دیگران باشد، گناه آن به گردن خود انسان است. شعار روشنگری این است: جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کارگیری. جرأت دانستن داشته باش».

درآمدن از کمند قیمومیت «دیگری» (خواه حاکم سیاسی باشد خواه سنت فکری پیشینیان، خواه تراکم آموزه‌های تحکمی دین و یا...) جوهره روشنگری به روایت کانت است. او البته در این گمان نیفتاد که زمانه‌اش، زمان بلوغ و کمال فرایند روشنگری است اما به هر تقدیر عصر خود را از جنس آزاداندیشی قلمداد می‌کرد: «اگر پرسیده شود که آیا اکنون در دورانی به سر می‌بریم که به دانایی و آزادی فکر رسیده است پاسخ این خواهد بود: نه! اما بی‌گمان در یک دوران روشنگری و آزاداندیشی^۹ هستیم. باتوجه به وضعیت کنونی، راه درازی مانده است تا آن‌که انسان‌ها همگی در وضعیتی باشند یا حتی بتوانند در این وضعیت گذاشته شوند که در امور دینی به درستی و با اطمینان و بدون راهنمایی دیگران به خرد خویش روی آورند. اما نشانه‌های روشنی داریم که اکنون گستره‌ای در اختیار ایشان نهاده شده تا آزادانه ذهن خود را بپرورند و بنابر این مانع‌های روشنگری همگانی یا خروج انسان‌ها از کودکی خودخواسته‌شان اندک اندک کم می‌شود. از این دیدگاه، عصر حاضر عصر روشنگری و آزاداندیشی یا قرن فردیک کبیر^{۱۰} است». کانت در فراز دیگری از مقاله خود، نکته‌نغز دیگری در میان می‌آورد. این نکته نغز و نظرگیر آن است که در مقام احصاء حوزه‌ها و عرصه‌هایی که شایسته روشنگری‌اند، حوزه دین را برای اعمال رویکرد روشنگرانه، اولی می‌شمارد. روشنگری به نظر کانت اولاً و بالذات باید در قلمرو دین صورت گیرد: «من وجه بنیادی آزاداندیشی و روشنگری را بیش از همه در امور دینی می‌دانم چراکه در زمینه هنرها و علوم، فرمانروایان و دولتمردان هیچ نفعی ندارند که نقش قیم مردم را بازی کنند. مضافاً آنکه این نوع کودکی (کودکی در عرصه دین) نه تنها زیانبارترین بلکه خوارکننده‌ترین کودکی‌ها نیز هست».

کانت دریافته بود که نظام‌های الهیاتی جملگی بر این اصل بنیادین استوارند که برای تحصیل و عرضه معرفتی تام، عینی و جامع، عقل و ادراک آدمی به‌تنهایی بسنده نیست. چنان معرفتی لاجرم نیازمند آسمان است و مادام که آدمی، یاری لاهوت را در آستین نداشته باشد از یافتن دانشی درست، دقیق و تمام، عاجز است. این حکم را اهل الهیات فقط در باب مجموعه دانش‌ها و معرفت‌ها صادر نمی‌کردند بلکه نظام‌های اخلاقی را نیز مشمول این قاعده به‌شمار می‌آوردند. وانگهی هرآنچه به استقلال و خودآئینی^{۱۱} علم و اخلاق خدشه وارد آورد در چشم فیلسوفان روشنگری - از جمله کانت - خار مغیلان بود! براین اساس بود که کانت برای پاسداشت خودآئینی علم و اخلاق، اول از همه کوشید روشنگری را در ساحت دین، پیدا و پیاده کند. البته «فیلسوفان روشنگری مطمئناً به خوبی از این امر آگاه بودند که دانش بشری دارای محدودیت‌هایی است. اختلاف میان نگرش آنان و نگرش آیینی نه در این فرض است که فکر آنان قادر مطلق است و توان راه بردن به ذات اشیاء را دارد بلکه در واقع ناشی از آن است که آنان معتقد بودند عقل انسان که متکی بر ادراک حسی است، توانایی دستیابی به نتایج مثبتی در حوزه

وسیعی از مسائل دارد که برای زندگی بشری دارای اهمیت اساسی است، نتایجی که هیچ نیازی به صحنه گذاشتن ایمان بر آن ندارد. از این دیدگاه بود که متفکران افراطی‌تر روشنگری به خصوص در فرانسه این ادعا را پیش کشیدند که خرد انسانی قادر به کسب چنان نتایجی در تمام مسائل اساسی است و اگر چنین باشد تمام دانش مقتبس از مکاشفه، زاید، فریب‌آمیز و به تعبیر کانت برای بلوغ یا کمال انسانی خطرناک است.^{۱۲}

کانت در بخش دیگری از مقاله خود بر این نکته اصرار می‌ورزد که آنچه در جنبش روشنگری حیاتی است، صرفاً این نیست که انسان‌ها فکر خود را از هر نوع قیدی رها سازند بلکه این نیز هست که بتوانند عقل خود را آزادانه و آشکار به کار گیرند و از حقوق بی‌قید و شرط خود در گزارش نتایج تفکراتشان با گفتار و نوشتار برخوردار باشند. به هر روی کانت در سایه مقاله مهم «روشنگری چیست؟» نه فقط در عداد اعضای شاخص جنبش روشنگری درآمد بلکه متنی پایه و سندی رسمی برای این جنبش فراهم آورد. معنای روشنگری در نظر کانت، گو اینکه بارها کمتر از اقران فرانسوی‌اش، تندرمانه و افراطی بود اما به مراتب عمیق‌تر از ایشان به توضیح روشنگری نشست. به گمان او، حد آدمی، آزادی و روشنی عقل است اما این مقصود تنها از طریق نفی تعصبات و پیشداوری‌های کهن و کهنه به چنگ نمی‌آید (به خلاف روشنگران فرانسوی) بلکه باید روی در قبله یک اصلاح حقیقی در شیوه‌های تفکر کرد. کانت این گام دوم را نیز برداشت: نظام سه لایه‌ای از نقد بر ساخت تا حدود و حریم عقل را آشکار کند. حاصل آن بود که عقل را محدود کرد تا جایی برای ایمان و دین باز شود!

دین به روایت روشنگران

روایت فرانسوی از روشنگری که بر زبان کسانی چون دیدرو،^{۱۳} ولتر،^{۱۴} روسو،^{۱۵} هولباخ،^{۱۶} هلوسیوس^{۱۷} و دیگران جاری شد تفاوت‌های بارزی با روایت آلمانی از روشنگری دارد که بر زبان اندیشمندانی چون ولف،^{۱۸} ریماروس،^{۱۹} تومازیوس^{۲۰} و کانت رفت. برداشت ناصحیحی نیست که به اعتبار آراء صریح روشنگران فرانسه حکم کنیم که «روشنگری فرانسه بیش از هر چیز به مثابه نقد ویرانگرانه و دشمنی آشکار نسبت به مسیحیت یا نسبت به کلیسای کاتولیک بوده است.»^{۲۱} سرشت و سرگذشت روشنگری دینی در آلمان گویا چیز دیگری است. اگر روشنگران فرانسوی تقریباً همگی از دایره دین (در معنای تاریخی و نهادین آن) خروج کرده بودند، روشنگران آلمانی تقریباً همگی حلقه تفکر مذهبی را برگردن داشتند. ایشان در سنت دین مسیحی پرورده شدند و هیچ‌گاه بر خروج از این سنت اصرار و اقرار نکردند. به این اعتبار، سنت روشنگری آلمان بیش از آنکه به ستایش عقل به‌عنوان یگانه بدیل دین نظر داشته باشد (کاری که روشنگران فرانسوی می‌کردند) به عقلانی‌کردن سنت دینی به‌عنوان تنها بدیل دین رایج همت کردند. اقتضای عقلانی کردن دین، لااقل نزد کانت آن بود که دین را از دسترس تعدی و تجاوز عقل نظری دور نگاه دارد. کمال مطلوب کانت آن بود که «شالوده متینی در الهیات برای عرضه

نظریات درباره خدا و نفس در مابعدالطبیعه راجع به کیهان درست کند و بعد از اینکه به نظر خودش نشان داده که ریاضیات و علوم چگونه مجموعه‌ای گزندناپذیر از معرفت به دست می‌دهند، دوست می‌داشته همان خدمت را در راه تهذیب و اصلاح الهیات به انجام برساند. ولی می‌بیند چاره‌ای ندارد جز اینکه بگوید چنین شالوده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد و تنها چیزی که بشود شالوده‌ای برایش ریخت تجربه ممکن‌الحصول است.»^{۲۲}

با این حال کانت سر از آنجا در نمی‌آورد که به نفی و نقض اعتقادات اخلاقی و دینی برسد. او معتقد است: «ما نه تنها حق داریم اعتقادات اخلاقی و دینی داشته باشیم بلکه ناگزیر از داشتن اینگونه اعتقاداتیم و چنین اعتقادات به ناچار ما را به بعضی نظریات فلسفی غیرتجربی درخصوص ذات باری و نفس سوق می‌دهند. این نظریات، اگر اصولاً بشود گفت شالوده‌ای دارند، مستقیماً بر معتقادات اخلاقی ابتدایی ما پی‌ریزی شده‌اند و بنابراین شالوده قضیه در حقیقت خود این معتقادات است و الهیات و مابعدالطبیعه روبنای ضعیف و شکننده‌ای است که بر آن شالوده ساخته می‌شود.»^{۲۳}

درواقع راهی که متألهان سنتی برای توجیه الهیات عرضه می‌کردند و آن را بر شانه‌های عقل می‌نشانند به همت کانت، معکوس شد. در دستگاه فکری کانت، دیگر عقل را توان آن نبود که پشتوانه الهیات باشد. وانگهی اگر تاکنون اخلاق، هویت و حیثیت خود را از دین می‌ستاند به نظر کانت، اینک این دین است که شأن و اعتبار خود را از اتکاء به اخلاق کسب می‌کند. این، تکرار انقلاب کپرنیکی بود که کانت یک بار در عرصه معرفت‌شناسی و متافیزیک به راه انداخته بود. انقلاب کپرنیکی کانت جای دین و اخلاق را عوض کرد و به جای اخلاق متکی به دین، سخن از دین متکی به اخلاق گفت. این انقلاب، آغاز انسانی‌شدن کل پیکره فرهنگ در عصر جدید است. تفسیر تازه‌ای که کانت از دین عرضه کرد در کتاب «دین در محدوده عقل تنها»^{۲۴} تبلور یافت. همین کتاب است که انقلاب کپرنیکی در عرصه دین را به اوج رساند.^{۲۵} به بیان دیگر، درست است که عصر روشنگری را می‌توان عصر عقل‌گرایی محض دانست، عصری که بی‌هیچ قید و شرطی به برتری و تقدّم اندیشه و نظریه محض اعتقاد دارد اما در تشکّل و تحوّل آموزه‌های دینی آن عصر، این نظر به هیچ وجه تأیید نمی‌شود بلکه برعکس، گرایش مخالف آن به‌وضوح حاکم است. گرچه روشنگری می‌کوشید تا دین در محدوده عقل تنها را مستقر سازد اما از سوی دیگر تلاش می‌ورزد تا دین را از سلطه فهم محض و عقل تنها آزاد کند.^{۲۶} بدین قرار پُر بیراه نیست اگر حکم کنیم که به خلاف شاخه فرانسوی روشنگری که در پی نقض و نفی دین و الهیات بود، شاخه آلمانی روشنگری به دنبال فروپاشی دین نبوده است بلکه با همه نیرو می‌کوشد تا به نحو استعلائی، دین را مستقر کند و عمق بخشد.^{۲۷}

دین روشنگرانه کانت

در چشم کانت، دین عبارتست از «شناخت تمام تکالیف به عنوان احکام الهی»^{۲۸} به عبارت دیگر

دینداری مستلزم آن است که تکالیف اخلاقی را احکام و دستورات الهی بپنداریم. از این تعریف به خوبی برمی آید که کانت ربط وثیقی میان دین و اخلاق برقرار می کند تا آنجا که حتی تعریف دین را نیز با استمداد از اخلاق به چنگ می آورد. اما به رغم این ارتباط تنگاتنگ میان دین و اخلاق، این دو حوزه همچنان دو قلمرو مجزا و مستقل اند. دین منشأ اخلاق نیست و اخلاق نمی تواند از دین ناشی شده باشد. دین، صرفاً یک شکل بیان و یک نوع عرضه اخلاق است نه فراتر رفتن از اخلاق. و لذا دین همواره وامدار و متکی به اخلاق است. اما از سوی دیگر اخلاق نیز به دین نیاز دارد چراکه کمال اخلاقی انسان ها صرفاً در دین مصداق پیدا می کند. دین است که به اخلاق، قدرت و زیبایی و واقعیت می بخشد زیرا اخلاق فی نفسه یک امر آرمانی است. دین در واقع محرک اخلاق است مضافاً آنکه به کمک دین می توان ضامن اجرایی اخلاق را به دست آورد. کمال اخلاقی در عمل به اخلاق و اجرای اخلاق است و از آنجا که دین بهترین ابزار اجرای اخلاق است می توان نتیجه گرفت که تمام اعمال اخلاقی از طریق دین کامل می شوند.

اخلاق، گذشته از آنکه متکای مطمئن و امنی برای دین است، خدمت دیگری نیز به آن می کند و آن اینکه قوانین اخلاقی در شناخت و اثبات خداوند بهترین کارآیی را دارند یعنی صرفاً از طریق توسل به قوانین اخلاقی می توانیم به اثبات وجود خداوند و شناخت صفات او نائل آییم و لذا اخلاق و دین، هیچگاه مستقل از یکدیگر نمی توانند بود و همواره نیاز متقابلی به یکدیگر دارند. به طور کلی می توان گفت که از نظرگاه کانت، دین، مسبوق، مستلزم و درعین حال مکمل اخلاق است. به این اعتبار داعیه استقلال دو حوزه دین و اخلاق، طبیعتاً و قهراً به اندکی تسامح کلامی آغشته و آلوده است.

پس از تبیین رابطه دین و اخلاق، شایسته است به تقسیم بندی کانت از دین نظر کنیم. کانت میان دین طبیعی^{۲۹} و دین فوق طبیعی^{۳۰} یا وحیانی فرق قائل است. در دین فوق طبیعی، شخص یک چیز را پیش از آنکه تکلیف خود بداند حکم و امر الهی تلقی می کند. در دین طبیعی، بالعکس، امری را پیش از آنکه حکم الهی فرض کند تکلیف خود می داند. به بیان ساده تر دین طبیعی آن است که از طبیعت اخلاقی آدمی سرچشمه می گیرد. دینداری عبارتست از رفتار خیر مطابق با اراده الهی. پس فرق تدین و تقوا در رفتارها نیست بلکه در عمل محرکه رفتار است. کانت، البته دین طبیعی را دین واقعی می داند اما آن را ناقص می شمارد و شرط کمال این نوع دین را گردن نهادن به دین فوق طبیعی یا وحیانی تلقی می کند. با این حال دین فوق طبیعی به نوبه خود مستلزم دین طبیعی (دین مبتنی و متکی بر عقل) است. آدمی را توان آن نیست که مستقیماً و بالمباشره به دین فوق طبیعی دست یابد بلکه از رهگذر دین طبیعی باید شایستگی قبول وحی و دین وحیانی فوق طبیعی را تحصیل نمود. معنای سخن کانت آن است که راه وصول به وحی، عبور از دالان عقل است. اما آیا این سخن با مدعای اصلی و همیشگی کانت درخصوص جداسازی دو حوزه عقل و وحی سازگار است؟

پاسخ کانت گویا این است که دین طبیعی اگرچه برخاسته از عقل آدمی است اما مراد از عقل

در این مقام، «عقل سالم» است نه تأملات نظری. به سخن دیگر تأکید کانت بر مفهوم عقل در اینجا عمدتاً ناظر بر وجه عملی عقل است. به گمان فیلسوف، التزام محض به عقل نظری در ساحت دین، حاصلی جز سفسطه^{۳۱} و محصولی جز خرافه^{۳۲} نخواهد داشت. این هر دو برای دین مضر است. دین متکی بر عقل عملی و ایمان است و نیازی به اثبات منطقی ندارد بلکه خود امری موجب است و ضرورت آن مفروض است. بنابراین می توان گفت که در نظر کانت، دین مقوله ای خردپسند، خردپذیر و عقلانی است اما این عقلانیت عمدتاً عقلانیت اخلاقی، عاطفی و ایمانی است.

به هر روی دین طبیعی شرط ضروری است برای اینکه بتوان در پرتو آن شایستگی های خود را به کمال رساند. اگر قرار است اخلاق در رفتار آدمی مراعات شود دین طبیعی مستلزم آن است. پس هرکس باید از دین طبیعی برخوردار باشد تا بتوان دیانت را به حساب او نوشت و از طریق آن بتواند لایق کمال شود. بی اعتنایی به دین طبیعی و احساس استغناء نسبت به آن، منافی دینداری است. در واقع به نظر کانت، قوای طبیعی را نادیده گرفتن و خود را صرفاً تسلیم دین فوق طبیعی کردن، عین فساد در دین است. هر انسانی به حکم آنکه در نهاد خود حامل قانون اخلاقی است حامل دین طبیعی هم هست اما دینداری در شکل کامل آن صرفاً با اتکاء به دین طبیعی [= اخلاق] تأمین نمی شود. دین طبیعی مقدمه واجب است که به مدد آن می توان شایستگی پذیرش دین فوق طبیعی مبتنی بر وحی را کسب کرد.

تقسیم بندی کانت از مقوله دین، منحصر به همین فقره نیست. او در جای دیگری دین را به دو نوع قسمت می کند: «دین جلب عنایت»^{۳۳} و «دین خوب زندگی کردن».^{۳۴} یک بار هم دینداری را شامل دو بخش می داند: «تعظیم خدا» و «عشق به خدا». شرح هریک از این فقرات، حجم و حوصله ای جداگانه می طلبد اما او افزون بر این تقسیمات منطقی، به موضوع مهم مناسک و شعائر دینی نیز عطف توجه می کند و با ذکر مکرر این عبارت که «افسوس که بیشتر مردم مایل اند آنچه را که دارای ارزش واسطه است غایت تلقی کنند»، به نقد صورتگرایی و آفت زدگی دین می نشیند. در این مسیر علاوه بر آنکه نظرگاه خود را درخصوص دین بالمعنی الاعم بیان می کند به پژوهش نقادانه ای در باب اشکال و صورت های تاریخی و محقق دین دست می گشاید. تفسیر او از مسیحیت گو اینکه بسی خواندنی و شنیدنی است اما فتح بابی برای تفسیر اخلاقی این دین بود که متألهان بعدی، با فراخ کردن دامنه این نوع تفسیر، ضرورت بازخوانی ادیان برحسب مولفه های اخلاقی را به عنوان یگانه رهیافت قابل دفاع از دین مود تأکید قرار دادند.

روش کانت در حوزه مطالعات دینی اش آن بود که دین را در محدوده عقل تنها به کاوش بگیرد. غایت او هم در این حوزه آن بود که با تحدید دامان و دامنه علم و عقل، جایی برای دین و ایمان پیدا کند. کانت در عرصه روشنگری دینی هرکه بود و هرچه گفت دست کم دو نقد عمده را نسبت به خود برانگیخت. این دو نکته نقدآمیز، البته بی ربط به یکدیگر نتوانند بود: نخست آنکه سیر تطور تاریخی دین را در پژوهش های دینی خود کمتر پیش چشم داشت و گویا تصور می کرد

می‌تواند با علم و اشراف به ساخت انتزاعی شاکله روانی - ذهنی آدمی، به عرضه تحلیلی عینی و جامع از وجه دیندارانه انسان توفیق یابد و بهره‌گیری از اطوار تاریخی حیات دینی آدمیان، الزاماً شرط ضروری این پژوهش نیست. دیگر آنکه کانت به پاره‌ای از ابعاد و جنبه‌های طبیعت انسانی در تحلیل فرایند دین، اقبال مناسب نشان نمی‌داد. این ابعاد و جنبه‌ها اگرچه متمایز از عقل هستند اما کاملاً ضد عقلانی نیز نمی‌توانند باشند. به‌طور مشخص می‌توان مصداق چنین ابعاد مغفولی را در عنصر خیال و تخیل^{۳۵} جستجو کرد. کانت در مبحث نقد نظری و فاهمه، بر عنصر تخیل، تأکید فراوانی داشت و قوه خیال در ساختن شاکله‌های مقولات، شأن و نقش اساسی دارد.^{۳۶} اما پیدا نیست که چرا کانت این قوه را در عرصه دین نادیده می‌گیرد و حتی به چشم تحقیر در آن نظر می‌کند. حیات دینی آدمیان به گواهی مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان دین اساساً از عواطف و تخیل انسانی تغذیه می‌کند و به نوبه خود در وهله اول در کسوت شعر عامیانه جلوه‌گر می‌شود. کانت نه به تاریخ تطور دین نظری می‌کرد و نه قالب‌های اولیه تبلور دین (ادبیات و شعر عامیانه) را سهم شایسته‌ای می‌بخشید. عقل‌گرایی انتزاعی و محض که ویژگی (و شاید خطای) عمومی روشنگری بود کانت را از توجه به این دو عامل بازداشت. تصحیح این خلأ و ترمیم این آفت بر عهد و عهده کسانی بود که از در مناقشه و مخالفت با عقل‌پرستی روشنگری درآمدند و از حقوق طبیعت، از تخیل آزاد و بی‌قید و از اشتیاق شورمندانه عواطف انسانی سخن گفتند و خبر آوردند.

طغیان علیه روشنگری

پیش‌بینی‌پذیر بود که آراء و اندیشه‌های روشنگران - خواه در شاخه فرانسوی آن و خواه در شاخه آلمانی اش - ناخرسندی فراوانی برانگیزد. هردر یکی از کسانی بود که در سلک ناراضیان روشنگری درآمد. او اگر بزرگ‌ترین مخالف روشنگری هم نباشد دست کم کتاب «اندیشه‌هایی درباره فلسفه تاریخ»^{۳۷} از مهمترین آثاری بود که به چالش و نقد روشنگری نشست. برخی مورخین تاریخ اندیشه گفته‌اند این کتاب به همراه نقد اول کانت - نقادی عقل محض^{۳۸} - بیانگر مهمترین روش عقلی حاکم بر قرن هجدهم آلمان بود.^{۳۹} درواقع این دو کتاب برآیند منازعات دامنه‌داری است که در بستر روشنگری قرن هجدهم آلمان درگرفت. هردر در کتاب خود، نتایج آثار متنوع فلسفی خود را به شکل ترکیبی گنجانده. آثار هردر حامل دیدگاه‌هایی بدیع بود خاصه در آن شاخه‌هایی از دانش و معرفت که همواره مورد تحقیر روشنگران به‌خصوص کانت واقع می‌شد. دانش‌هایی که کانت قدر آنها را تخفیف می‌داد و منزلت‌شان را پاس نمی‌داشت عبارت بودند از ابعاد و جنبه‌های عاطفی حیات بشری. درواقع او به ساحات خیال‌گون وجود انسانی به همان چشم نگاه می‌کرد که به ساحات عقلی وجود آدمی. خطای دیگر روشنگران آن بود که به سیر تاریخی تطور نوع انسان که همواره متأثر از عملکرد پیچیده قوای طبیعی و روحی اوست بی‌اعتنا بود. چیزی که در دستور کار هردر بود تکمیل پروژه کانت از طریق ترمیم خلأهای دل‌آزار

دستگاه معرفتی او بود. کانت نقطهٔ کانونی تمرکز خود را تحلیل فرایند شناخت در فاهمه فاعل شناسا قرار داد. هر دو گویا با اصل این اقدام مخالفتی نداشت اما کوشید ایدئالیسم ذهنی کانت را به برکت رئالیسم تاریخی خود تکمیل کند. او از این رهگذر قصد داشت قواعد و قوانین حاکم بر ذات انسان را نه با رجوع صرف به ساخت فاهمهٔ بشر بلکه با گریز به تجربهٔ تاریخی آدمی کشف کند. به نزد هر دو رجوع به تاریخ انسان، همانا و دل‌بستگی به نخستین فرآورده‌های ذهنی انسان (شعر و ادبیات عامیانه) همانا! عزم هر دو آن بود که وحدت و تمامیت یکپارچهٔ قوای ذهنی - روانی - نفسانی بشر را بشناسد اما تحقق این عزم را نه در گرو تأملات فلسفی محض بر روی ساخت فاهمهٔ انسان بلکه در گرو کاوش در اولین محصولات فرهنگی آدمیان می‌دید و می‌دانست. بر همین اساس به سرودها، ترانه‌ها، اشعار عامیانه و ادبیات روزمره که از تاریخ به جای مانده بود، توجه داشت. چرا که به زعم او این آثار فرهنگی، مهمترین جلوه‌گاه بروز و عرضهٔ احساسات زندهٔ انسانی بود. هر دو نه فقط برای راه یافتن به دنیای پر رمز و راز فاهمهٔ انسان، بلکه برای پرده برداشتن از ماهیت و محتوای دین نیز به جای کاوشی صرفاً منطقی و ذهنی، به آغوش شعر و اسطوره پناه می‌برد و درک درست دین را منوط به شناخت رابطه نهانی میان شعر و دین می‌دانست. برای او پذیرفتنی نمی‌نمود که ببیند عقل‌گرایان تمام عزم خود را جزم کرده‌اند تا اعتماد و اتکایشان را به عقلانیت و قواعد عقلانی، به انجیل هم تسری دهند و با تفسیر تماماً عقلی، ملاحظت شعری و غنای دینی کتاب مقدس را محو و مات کنند. به گمان او مخاطب انجیل و هر کتاب مقدس دیگری نیاز به همدلی عاشقانه با ویژگی‌های منحصر به فرد نویسندگان آنها دارد تا بتواند شورمندی و وجد و حال آنان را درک کند و زبان تصویری - شعری آنان را بازآفرینی نماید.

با این همه انکار نتوان کرد که آراء هر دو بعضاً از آفت تزلزل و تغییر بی‌بهره نیست. در زندگی او سه دوره متمایز وجود دارد که هر دوره خصوصیات فکری و ویژه‌ای دارد. دوران اولیهٔ حیات او زمانی است که در ریگا ساکن^{۴۰} بود. در دورهٔ میانی عمر به بوکبورگ^{۴۱} رفت و چندی در آن دیار اقامت گزید و در پایان حیات خود، وایمار^{۴۲} را برای توطن انتخاب کرد. از این سه دوره، دوران اول و سوم مشابعت‌های فراوانی دارند و در واقع دوران سوم حیات او، رجوع و رجعتی به اندیشه‌های دورهٔ نخست است. تنها در دورهٔ میانی عمر، آراء و نظرات متفاوتی عرضه کرد. تزلزل و تغییر سابق‌الذکر در آراء هر دو بدین خاطر است. اما شناخت نقاط چالش اندیشه هر دو با روشنگران - به ویژه کانت - مستلزم آشنایی با دست‌کم دو حوزه از افکار هر دو است: معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی. در واقع نقد هر دو بر دستگاه دین‌شناسی کانت، آن‌گاه روشن‌تر خواهد بود که پیشتر با اندیشه‌های هر دو در این دو حوزه آشنایی حاصل شود.

معرفت‌شناسی، کانون نزاع

هر دو مخالفت با کانت را در حوزه‌های مختلف پیش برد. معرفت‌شناسی و نظریهٔ شناخت نیز

جزو این حوزه‌ها بود. هر در قصد داشت که «اندام‌شناسی قوای شناختی»^{۴۳} خود را جایگزین «نقادی عقل محض» کانت کند. این اندام‌شناسی، تطور و تکامل مراحل عالی شناخت از مراحل سافل را تبیین می‌کند. هر در تفکیک میان حس کاملاً منفعل و فاهمه کاملاً خودمختار و فعال را منکر شد. همانگونه که تمایز میان ماده محض تجربه و صور ماتقدم ادراک - زمان و مکان - را انکار کرد. زمان و مکان به گمان هر در، نتیجه تجربه واقعی‌اند و انتزاعی از مضمون و محتوای تجربه به‌شمار می‌آیند. زمان و مکان، دو صورت عینی هستند که نیروها در آنها عمل می‌کنند تا خود را بر ما عیان و آشکار نمایند.

ادراکات حسی ما معطیاتی نیستند که همچون کثراتی گسیخته باشند و استقلال و خودمختاری فاهمه به نحو دلخواه خود، آنها را وحدت ببخشد. بلکه به عکس، حواس ما به حکم ساختار آلی و اندام‌وارشان تکثر ظاهری یک موجود را که در اساس و ذات، واحد است در اختیار ما می‌گذارد. این وحدت، ادراک می‌شود نه اینکه توسط ما جعل شود. بدین قرار به خلاف نظر کانت، فاهمه با اندام حسی تفاوت چندانی ندارد. فاهمه صرفاً نوعی داور و طبقه‌بندی در تمام ادراکات حسی و حافظه ما انجام می‌دهد. بنابراین تفکیک ذات^{۴۴} از پدیدار^{۴۵} به نظر هر در، وهم و خیالی بیش نیست چراکه ذات حقیقی منطقاً نمی‌تواند همچون چیزی که در بیرون ظاهر است ادراک شود بلکه همچون امری درونی و باطنی است. به عبارت دیگر، ذات و شیء فی‌نفسه همان نیروی وحدت‌بخشی است که در فرایندهای آلی یک شیء حضور دائمی دارد. در جستجوی ذات و شیء فی‌نفسه بودن و آن را در بُن جهان پدیداری سراغ‌گرفتن درست مثل آن است که در بن درخت، به جستجوی چوب باشیم.

از سوی دیگر هر در از قبول نظر کانت در انتساب آزادی به جهان معقول، و ضرورت به جهان پدیداری سر باز می‌زند. به خلاف نظر کانت، آزادی و ضرورت عناصر غیرقابل تفکیک در طبیعت و نهاد همه نیروهای زنده هستند. نیروها از آن حیث که برحسب طبیعت خود عمل می‌کنند آزادند و از آن حیث که از سوی نیروهای آزاد دیگر محدود می‌شوند، مقهور قوای مقتدرتری هستند که می‌توانیم آنها را قوانین ضروری طبیعت بنامیم. این قوانین ضروری، نافی آزادی نیروها نیستند بلکه حتی آنها را مسلم و قطعی هم فرض می‌کنند. بنابراین آزادی انسانی، عالی‌ترین نیروی طبیعت ماست که به دلیل «تعیین‌بخشی به خود»^{۴۶} آزاد است اما در عین حال آزادی‌اش مقهور قوانین ضروری طبیعت است. سخن هر در نشان از اعتراض او علیه مشی و مرام کانت دارد که در آن، دیالکتیک عقل محض، تصور خدا را به مثابه یک وهم و یک فریب عرضه می‌کند. البته این تصور بعداً توسط عقل عملی شناخته و ثابت می‌شود اما توگویی در اندیشه کانت، در پس عقل نظری که تصور وهم‌آلود خدا را تخطئه می‌کند عقل دومی هست که می‌تواند به بازگشت خدا از سرزمین افسانه‌ای، فتوا و فرمان دهد. به زعم هر در این گسست در عقل و معانی آن، نه می‌تواند به اعتقادی واقعی منجر شود و نه به اخلاق منتهی گردد، چراکه یک خدای فرضی که فقط اصل موضوعه‌ای^{۴۷} بیش نیست اساساً خدا نمی‌تواند بود بلکه صرفاً مبنایی

مهوم است برای یک نظام اخلاقی تهی‌مایه. اما عقلی که خود را پاره‌پاره نکرده باشد و به انقسام و گسیختگی خود حکم نداده باشد خدا را به هیچ وجه موجودی ظنی و دوردست که وجودش به نحو تصنعی ثابت شده است نمی‌داند. خدا تنها موجود راستین است که می‌توان او را همچون نیرویی که در همه موجودات حاضر است و جوهر اصلی همه نیروها و عقل والای علم است دانست و به برکت عقل به شناخت او توفیق یافت.

خطای اساسی کانت به زعم هردر آنجا بود که تفاوت عقل نظری و عملی را چندان عمیق فرض کرد که گویی خندقی هولناک و غیرقابل عبور میان آن دو حفر شده است. کانت کارکردهای متنوع و گوناگون ذهن را در فرایند ادراک مجزا کرد ولی هردر بر ارتباط ناگسستنی این کارکردها به مثابه اندام و اعضای آلی و به هم پیوسته در تطور و تکامل یک نیروی واحد و یگانه (شناخت) تأکید می‌کرد. به این اعتبار هردر عقیده داشت که نقد عقل محض، از اساس بر روانشناسی غلطی استوار است. به گمان او «هیچ انیتی به نام عقل وجود ندارد. فقط فرایندی وجود دارد که وسیله ضروری‌اش زبان است». به همین خاطر بود که هردر عقیده داشت به جای آنکه از عقل شروع کنیم باید از زبان شروع کرد. چراکه تعقل نه فقط با زبان شروع می‌شود بلکه غیرقابل انفکاک از آن است. مراد هردر از پژوهش‌های زبانی، البته پژوهش‌های متافیزیکی و ذهنی نیست بلکه درک مقوله زبان در نظر هردر، ربط وثیقی با درک تاریخ دارد. زمانی که هردر، مدتی را در استراسبورگ^{۴۸} گذراند و اهمیت شعر عامیانه و میراث فرهنگ ملی را به گوته^{۴۹} گوشزد کرد «رساله درباره منشأ زبان»^{۵۰} را بر قلم جاری ساخت (۱۷۷۰). در این کتاب او «دو نظریه متخالف منشأ الهی زبان و نظریه اختراع زبان را رد کرد. او گفت که منشأ زبان را باید فقط برپایه شواهد تجربی مربوط به بسط و کاربرد یا کارکردهای زبان حل کرد».^{۵۱} به این اعتبار، هردر اگرچه دستگاه معرفت‌شناسی کانتی را به باد انتقاد می‌گیرد اما موضع و نقطه عزیمت او در نقد این دستگاه، موضعی تاریخی است. مهم‌تر از حمله هردر به از خودرضایی مردان روشننگری، حمله او به توصیف آنها از تاریخ است.^{۵۲}

طفل انسانی و آغوش تاریخ

کانت با نگارش کتاب «نظری در تاریخ عمومی از دیدگاه جهان وطنی»^{۵۳} (۱۷۸۴) و هردر با تألیف اثری تحت نام «اندیشه‌هایی درباره فلسفه تاریخ» (۱۷۸۵)، باب یک داد و ستد انتقادی پیرامون معنا و محتوای تاریخ را گشودند. کانت در کتاب خود به کاوشی نقادانه در باب روال و روند تاریخ پرداخت و به طور غیرمستقیم نظرات هردر را محل نقد قرار داد. هردر نیز در نقد نظرات روشننگران خاصه کانت پیرامون تاریخ از هیچ چیزی فرو نگذاشت. بیراه نیست اگر ادعا شود که که از مهمترین نقاط چالش و اصطکاک هردر با کانت، نقطه‌ای است که به موضوع تاریخ نظر دارد.

نکته اساسی در کتاب هردر آن است که انسان، رشته اتصال دو جهان است. از سویی فرزند

زمین است و عالی‌ترین محصول جهان خاکی به شمار می‌آید و از سویی دیگر شهروند ملک روحانی آزادی است. بنابراین، کتاب مزبور با توصیفی از زمین و جایگاهش در نظام هستی و مراتب نیروهای آلی‌اش از گیاه تا حیوان و از اسفل موجودات تا اعلا‌ی آنها، آغاز می‌شود. به گمان هردر چنانچه انسان، اشرف اعضای مجموعه متکامل نیروهای آلی جهان باشد در آن‌صورت، روند کمال او با ظهورش بر روی زمین پایان نمی‌پذیرد. از آنجا که انسانیت - این کعبه آمال ما - تماماً بر روی زمین محقق نمی‌شود غایت وجودها رو به سوی جهانی دیگر دارد. هردر با عنایت به این روند تکاملی انسان، می‌کوشد به توصیف سیر کلی کمال انسان در جهان بپردازد. تأکیدی که او بر شرایط اقلیمی و طبیعی دارد به حدی است که طبیعت‌گرایی محض را به ذهن متبادر می‌کند. از سوی دیگر آراء و نظرات فراطبیعت‌گرایانه هردر که در مواضع دیگری طرح شده است با این طبیعت‌گرایی تناقضی بین و آشکار دارد. انسان محصور و مقید به رابطه‌ای دوسویه است. از سویی به طبیعت و فرهنگ و سنن جامعه وابسته است و از سوی دیگر به جهان فراحسی تعلق دارد. پرسش پیش روی هردر آن است که آدمی مایه‌های اولیه فرهنگ و سنن خود را از کدام ناحیه به چنگ می‌آورد؟ هردر البته ضمن طرح نظریه‌اش درخصوص بسط طبیعی تعقل انسانی، توفیق نمی‌یابد تا پاسخی مقنع برای این پرسش بیابد اما به تعلیم و آموزشی که آدمی از «ابرانسان‌ها»^{۵۴} دریافت کرده است متوسل می‌شود. این ابرانسان، «الوهیم»^{۵۵} است، آموزگار آدمی که زبان را به عنوان جوهره اصلی فرهنگ به او هدیه کرده است. گذار هردر از تبیین‌های طبیعت‌گرا به تبیین‌های فراطبیعت‌گرا حکایت از آن دارد که تجربه‌گرایی صرف، ناکافی است و نمی‌توان همانند کانت، عقل را صرفاً وسیله‌ای برای انجام «عمل جعل و ایجاد» به شمار آورد بلکه عقل انسانی توان پذیرش و انطباق الهام‌های قدسی را هم باید داشته باشد. بنابراین سرمایه‌های اولیه عقل را باید از طریق منابع و مصادر بیرونی، عینی و عرفانی - باطنی تبیین کرد.

هردر که پیش از این با نگارش کتاب «فلسفه تاریخ دیگر»^{۵۶} (۱۷۷۴) حلقه ترک تعلق به جنبش روشنگری را کامل کرده بوده در کتاب «اندیشه‌هایی...» مهمترین و اصلی‌ترین ادله خود در نقد نگاه روشنگران به تاریخ را عرضه کرد. وی مخالف آن است که روزگار ما (روزگار عصر روشنگری)، ذروه تکامل تاریخی و اوج بلوغ و نهایت کمال انسانی است و طبقه متوسط یگانه سرچشمه تعقل و درست‌اندیشی به‌شمار می‌آید. روشنگران، تاریخ را حرکتی تصاعدی از خلسه و خرافه به عقل و آزاداندیشی می‌دانستند. برای هردر، اصرار بر پیشرفته بودن وضعیت امروز در قیاس با موقعیت دیروز، هیچ وجه و وزانت علمی نداشت. «سخن باطلی است اگر بگوییم که مردمان اولیه هیچ فرهنگی نداشته‌اند و از آن باطل‌تر این است که بگوییم آنها چون بهره‌ای از امتیازات قرن هجدهم نداشته‌اند پس ناشاد و بدبخت می‌زیسته‌اند»^{۵۷} پشتوانه هردر در اتخاذ چنین مواضعی، تعریف او از مقوله سعادت بود. به زعم او هر جا انسان هست، سعادت هم هست. سعادت فقط با عقل منفرد نخبگان حاصل نمی‌شود بلکه با عقلانیت عام و مشترک

انسان‌ها پدید می‌آید. به این ترتیب سعادت در همه جا و برای همه موجودات ذی‌حیات قابل تحقق است. چراکه سعادت در واقع، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه از نحوه وجود خاص خویش است و تمامی موجودات زنده از این موهبت برخوردارند. از سوی دیگر، خطاست اگر یک الگو و مثال خاص را برای نوع انسان لحاظ کنیم و برحسب آن، نسل‌های پیشین را که الگوهای دیگری داشته‌اند ناقص و ناکامل خطاب نماییم. اقوام و ملت‌هایی که به گمان ما، طبیعت برای آنها چیزی نبود جز یک نامادری خشن، بعید نیست که محبوب‌ترین فرزند او بوده باشند. نه عقل ما و نه قلب ما برای آن ساخته نشده‌اند که حاوی حقیقت مطلق باشند. آفرینش چه قدر کوچک و حقیر خواهد بود اگر هریک از ما به تنهایی برای ساختن فرهنگ، کافی باشد!

این عبارات، واکنشی است در برابر دیدگاه یک‌جانبه‌گر و یکسویه کانت که البته به افراط تاریخی هردر پراخته بود. به نظر کانت، تاریخ عبارت است از شرایط آرمانی و مثالی حکومت واحد جهانی که رسیدن به آن صرفاً از طریق قربانی کردن نسل‌های بشری ممکن است. کانت خود به این نکته واقف بود که این نظریه از یک مشکل اساسی رنج می‌برد و آن اینکه نسل‌های پیشین، زندگی کسالت‌بار خود را صرفاً برای خاطر نسل‌های آینده انجام می‌دهند. نسل‌های جدید از آینده خویش سکونت در بنایی که اسلافشان ساخته‌اند لذت می‌برند. خشونت این نظریه آنجاست که به گمان کانت، هدف نهایی هرگز دست یافتنی نیست. عقل قادر است که گرایش به شر را در نژاد آدمی تحت ضبط و اداره درآورد اما هرگز نمی‌تواند آن را ریشه‌کن کند. از سوی دیگر کانت بی‌هیچ شک و شبهه‌ای عقیده داشت که فقط و فقط غایت نهایی و مثالی نوع بشر است که می‌تواند الگویی برای فرهنگ اخلاقی باشد و سعادت و بهروزی مادی یک دولت به هیچ وجه ملاک درستی برای تخمین ارزش اخلاقی آن نیست. کانت در این نکته راه صواب پیموده بود که غایت بشر به مثابه موجودی که به جامعه مثالی توجه دارد توسط عقل تعیین و توسط آزادی محقق می‌شود اما این نوع تصور از مفهوم آرمان، بسیار انتزاعی است و صورت محضی است که هیچ مابه‌ازایی نخواهد داشت. از دیگر سو، هردر به درستی دریافته بود که غایات بشر نمی‌تواند تماماً بیرونی و خارجی باشد و باید در وجود به مثابه یک کل محقق شود به گونه‌ای که هیچ جزئی از انسان‌ها نتوانند صرفاً واسطه‌ای برای غایتی بیرون از خود باشند اما درعین حال هردر خطر این امر را که ممکن است هر نوع غایتی از زندگی بشر محو و ساقط شود به خوبی دریافت؛ چراکه او به نقش عقل در ایجاد زندگی مطابق با طبیعت باور داشت. حل این تعارض، به گمان هردر صرفاً در مسأله ادراک حقیقت نهفته است: عقل به غایات مطلق خود راه می‌یابد اما این غایات در مجموعه متکثری از آرمان‌های نسبی که هریک در مکان و زمان خاصی به اشکال و صور نسبی سعادت محقق می‌شود حاصل خواهد شد. تلاش ناقص و ناتمام انسان‌ها، محرک‌هایی است برای نیل به آرمان‌های بلند و باعظمت. هردر خود فرصت نیافت اما هگل^{۵۸} با توسل به مفهوم تکامل عقل در سیر تاریخ انسان، به ترکیب دو دیدگاه متعارض فوق‌الذکر توفیق یافت. بی‌تردید هردر از این ترکیب، تصویری مبهم و تار در ذهن خود داشت. از

این نمونه عبرت آموز می توان دریافت که ایدئالیسم انتقادی چگونه می تواند رئالیسم تاریخی (نظریه تطور) را برای رفع نقایص متقابل یکدیگر به یاری بخواند.

روایت هردر از دین

ماجرای دینداری و دین ورزی هردر، ماجرای خواندنی و شنیدنی است. او اگرچه در اواسط عمر (۱۷۶۹) یعنی هنگامی که ۲۵ سال داشت، سمت کشیشی مذهب پروتستان را که چهار سال پیش از این کسب کرده بود، و انهاد و معاشرت با گوته جوان را آغاز کرد، اما هشت سال بعد وقتی که از بوکبورگ به وایمار بازگشت (۱۷۷۶) ریاست هیأت روحانیون لوتری را در چنگ گرفت. هر قدر کانت، اقامت و سکونت در وطن را دوست می داشت و از کونیگسبرگ بیرون نمی آمد، هردر خوش داشت دائم از شهری به شهری و از کشوری به کشور دیگر سفر کند. او در موهر ونگن^{۵۹} زاده شد اما برای درک محضر کانت به کونیگسبرگ^{۶۰} رفت. در آنجا با هامان طرح دوستی ریخت. چندی بعد به ریگار عزیمت کرد و در آن شهر مقالاتی برای ارگان های روشنگری نوشت. یک سالی پس از آن عازم لایپزیک^{۶۱} شد و بخشی از نخستین کتاب خود - «قطعاتی درباره ادبیات اخیر آلمان»^{۶۲} (۱۷۷۶) - را در آنجا قلمی کرد. چندی بعد راه سفر به نانت^{۶۳} را پیش گرفت و سپس به پاریس و از آنجا به استراسبورگ رفت. هردر در این شهر توانست علاقه و اعتقاد خود نسبت به شعر عامیانه و میراث فرهنگی ملی را تاحدی به گوته منتقل کند. به سال ۱۷۷۱ به عنوان واعظ دربار کنت شاومبورگ لیبه^{۶۴} به بورکبورگ رفت. او که در سفر اول به ریگار برای برخی رسانه های وابسته به جنبش روشنگری مقاله می نوشت در بوکبورگ علیه روشنگری موضع گرفت و کتاب مهم «فلسفه تاریخ دیگر» (۱۷۷۴) را نوشت. به سال ۱۷۷۶ از بوکبورگ به وایمار عزیمت کرد و در آنجا به سمت مدیرکل یا ریاست هیأت روحانیون لوتری منصوب شد. در همین شهر بود که کتاب بسیار مهم «اندیشه هایی درباره فلسفه تاریخ بشر» را قلمی کرد. هردر در این شهر، رشته ای از آثار کلامی و الهیاتی خود را تألیف کرد که به طور کلی و با تعجب، عقلی مذهبانه است، کاری که بیشتر از یک هواخواه روشنگری انتظار می رفت تا از یک دوست هامان. هردر به سال ۱۸۰۳ در همین شهر دیده بر جهان فرو بست.^{۶۵}

بر اساس این شرح مختصر از سوانح زندگانی هردر، می توان ادوار حیات و فکر هردر را بر حسب اقامت در شهرهای مختلف، طبقه بندی کرد. او در زمان توطن در ریگار، تمایلاتی به روشنگری داشت آن گاه که به بوکبورگ رفت، از روشنگری پیوند گسست و وقتی در وایمار سکونت یافت سخنانی از جنس عقل گرایی روشنگران بر زبان راند. هردر در خلال دوره اول و سوم حیات خود ضمن تمجید از زیبایی شورانگیز عرفانی و حقانیت والای انجیل، به نقادی کتاب مقدس پرداخت به همان سبک و سیاقی که ادبیات شعری و حکایات باستانی اقوام و ملل را تحلیل می کرد. او در این مسیر به تبیین فحوای انجیل بر حسب شرایط و اوضاع تاریخی و روانی نویسندگان آن دست گشود. این نگاه نقادانه به گونه ای بود که اساساً خود را ملزم نمی دید که

مطاوی کتاب مقدس را الهام‌ها و وحی‌های بی واسطه خداوند که سرشار از حقیقت عینی باشند تلقی کند. هردر در یکی از اولین آثار خود، این نظرگاه هیوم^{۶۶} را می‌پذیرد که ترس، منشأ و مادر دین است، به نظر او ادیان بدوی عبارتند از پرستش‌ها و نیایش‌های موهومی در قبال خدایان مهربان و خشمگین تا اینکه به مدد این نیایش‌ها خشم خدایان را فرو نشانند و مهر و لطف‌شان را به کف آورند. به همین دلیل انسان‌ها خود را مقید به ادای نماز، قربانی و شعائر و مناسک می‌کرده‌اند. اما به مجرد اینکه بشر، مبرم‌ترین و ضروری‌ترین حوائج حیات خود را تأمین نمود تازه به تأمل درخصوص منشأ جهان می‌پردازد و تصوراتش را در قالب فرضیه‌های پیدایش جهان و تبار و نسب انسان ابراز می‌دارد. بدین‌قرار مذاهب بدوی که نام آنها تقریباً در همهٔ زبان‌ها مأخوذ از واژهٔ ترس و وحشت است، همگی برخاسته از نوعی فلسفهٔ فیزیکی - تاریخی^{۶۷} هستند. اینگونه است که مسألهٔ آغاز جهان، پاسخی جادویی و فوق طبیعی می‌یابد. این پاسخ‌ها که عمدتاً در قالب حکایت‌ها و داستان‌ها عرضه می‌شده‌اند عمدتاً صورتی محلی، ملی و منطقه‌ای داشتند و پس از این مرحله، به کسوت زبان مجازی و استعاره‌ی درآمده و نهایتاً به اشعار اسطوره‌ای مبدل شده‌اند. وظیفهٔ علم ادیان است که روح این اشعار اسطوره‌ای را به مثابهٔ آفرینش‌های خاص قومی به مطالعه گیرد.

هردر این آرا و نظرات را در کتاب «باستان‌شناسی قوم یهود»^{۶۸} درمیان آورد. در این کتاب، او دیدگاه مشترکی درخصوص منشأ دین و شعر عرضه کرده ست. هردر در هیچ جای این کتاب، سخن از وحی و الهام فوق طبیعی به میان نمی‌آورد، او «سفر آفریش»^{۶۹} در عهد عتیق را ساخته و سرودهٔ یک شاعر دینی و ملی می‌داند که باید برحسب روح حاکم بر آن، بدون هرگونه جزمیتی به فهم شعر او نائل آمد. با این حال به گمان هردر، بر همهٔ ما فرض است که به خود، شیوه‌های شرقی تفکر را بیاموزیم تا به مضمون این فلسفهٔ شعری طبیعت راه پیدا کنیم. از سوی دیگر این تفکر شعری و شرقی با احکام بدیهی عقل در تلقی روشنگران، مغایرت دارد. هردر انداز می‌دهد که فهم این نوع شعر مستلزم آن است که میان قوای گوناگون ذهنی، تفکیک و گسستی ایجاد نشود و عواطف شهودی، کم‌ارزش‌تر از عقل پنداشته نشود. البته هردر معتقد است که در این نوع شعر، تمامی سطوح و لایه‌های علم و فلسفه درهم می‌آمیزد ولی باید به خاطر داشت که خداوند هیچ وحی و الهامی درخصوص علوم طبیعی یا مابعدالطبیعه بر ما اعطا نمی‌کند مگر به مدد نیرویی که خود او در ذهن و روان آدمی جای داده است و از این طریق، توان خود را به طبیعت و مخلوقات موهبت کرده است. وحی، معنایی جز این ندارد.

این آرا، همگی متعلق به دوران اول حیات هردر است و البته با پخته‌ترین عقاید او در در دورهٔ سوم، هماهنگی و سنخیت دارد اما با دیدگاه‌هایی که در اواسط حیات خود در دورهٔ دوم - وقتی که در بوکبورگ اقامت داشت - اتخاذ کرده بود، مغایرت دارد. هردر در دورهٔ دوم، هرچه بیشتر از اینکه یک دیرینه‌شناس پرشور شعر و دین باشد فاصله می‌گرفت و به یک مدافع امور فراطبیعی بدل می‌شد. در کتاب‌های دورهٔ دوم همچنان شرح خلقت را که در سفر آفرینش آمده است امری

شاعرانه قلمداد می‌کند اما در این وهله، آن شعر را شعری الهی می‌داند نه بشری. در اینجا شرح آفرینش را نه یک اسطوره شرقی بلکه وحی و الهام ربّانی به شمار می‌آورد. به نظر او پیامبر، شهودی حسّی از طبیعت و آغاز خلقت دارد و برای آنکه این تصور را به آفرینش جهان پیوند بزند باید ندای یک آموزگار را بشنود. این آموزگار، تنها می‌تواند خداوند باشد و لذا شعر و حکمت انسان از خداوند است. به زعم هردر، این وحی، نخستین واقعیت بنیادی و اساسی است که وضع مقابلی^{۷۰} برای تمامی تصورات و فرضیات دست‌ساز فلسفی است.

هردر در دوره دوم حیات خود بر ابعاد باطنی و عرفانی و فراعقلی دین تأکید فوق‌العاده‌ای دارد. در این دوره، از نگرش علمی و نقادانه او خبری نیست. این باطنی‌گری، بی‌تردید استمرار جنبش خردگريزانه‌ای است که توسط رومانتيک‌ها^{۷۱} تأسیس و تشریع شد و در الهیات واکنشی زمانه ما به شکوفه نشست. اما جالب‌تر آن است که هردر چگونه خود را از مخمضه عقل انتقادی رهایی داد. هردر تحت هدایت لسینگ^{۷۲} و اسپینوزا^{۷۳} به این امر توفیق یافت اگرچه توطّن در بوکبورگ و همنشینی با متفکران آن دیار، در این تغییر موضع بی‌تأثیر نبود.

میان هردر، لسینگ، گوته و یاکوبی^{۷۴} شباهت‌های فراوانی وجود داشت که از مهمترین شباهت‌ها می‌توان به همنوایی ایشان در توجه به اسپینوزا اشاره کرد. البته چنان نبود که ایشان در تمام موارد با اسپینوزا موافق باشند اما در عین حال معتقد بودند که فلسفه اسپینوزا به شدت مورد سوء تعبیر واقع شده است. نخستین خطای منتقدین این بود که گمان می‌کردند اسپینوزا در پی یک خدای فاقد ذات^{۷۵} و یک مفهوم انتزاعی محض است. اما درست برعکس، خدای اسپینوزا واقعی‌ترین و فعال‌ترین واحد است که در مورد خود می‌گوید: «من آنم که هستم». اسپینوزا می‌گفت آنچه شما مردم، «وجود خارج از جهان» می‌خوانید و آن را خدا می‌دانید برای من نامفهوم ست. اگر خداوند در جهان نباشد هیچ جای دیگر هم نیست. به گمان او دو واژه «فوق»،^{۷۶} و «وراء»^{۷۷} که نوعاً در حق خداوند به کار می‌رود حامل هیچ معنای محصّلی نیست.

هردر، واقعی بودن خداوند را از اسپینوزا وام گرفت اما همزمان، سخت دل‌ریوده مفهوم «نیرو»^{۷۸} در فلسفه لایب‌نیتز^{۷۹} شد. سخن هردر آن بود که خدا را باید به عنوان موجودی واقعی در جهان دانست که نیروی مستقل، راستین و کلی جهان است و در بُن تمام نیروهای جهان و البته مشتمل بر آنهاست. پاره‌ای از این سخن به تأثیر شگرف اسپینوزا و پاره‌ای دیگر از آن به نفوذ سترگ لایب‌نیتز بر هردر دلالت دارد. بدین‌قرار ملاحظه می‌کنیم که تصور هردر از خداوند، آمیزه‌ای از «وحدت‌گرایی»^{۸۰} اسپینوزا و «خداگرایی»^{۸۱} لایب‌نیتز است. برای هردر، خداوند در بطن اجزای این جهان حضور دارد و منشأ نیرو، عمل و ادراک موجودات است. وجه باطنی‌گری در دوره دوم حیات فکری هردر همین است. پربیراه نیست اگر حکم کنیم که دست‌کانت را از گریبان هردر، اسپینوزا بود که کوتاه کرد!

هردر البته تا پایان عمر بر سر این افکار نماند و در دوره‌ای که در وایمار سکنی گزید، آرام آرام به افکاری از جنس افکاری که در دوره اول زندگی‌اش داشت رجعت کرد. اما نگارش آثاری که در

بوکبورگ تألیف کرد کافی بود تا نامش برای همیشه در عداد طغیان‌گران علیه روشننگری بیاید. با اینهمه ذکر این نکته بسیار ضروری است که وقتی هر در در دوره سوم زندگانی اش تمایلاتی به عقل‌گرایی پیدا کرد، به هیچ وجه به معنای آن نبود که دست از سر افکار کانت بردارد. او حتی در دوره سوم هم به نقد پرشور فلسفه نقدی کانت و معرفت‌شناسی انتزاعی او اشتیاق فراوان نشان می‌داد. تنها در حوزه آرای دین‌شناسانه است که هر در در دوره سوم، از باطن‌گرایی و باطنی‌گری اندکی پا پس می‌کشد.

رویارویی با الهیات مسیحی

تفاوت کانت و هر در — چنان‌که پیشتر آمد — آن بود که عقل‌گرایی کانت در سایه انسان‌گرایی هر در، ملایم و رقیق شد و به کمک تاریخ، تقریب بیشتری به مسیحیت پیدا کرد. اما این به آن معنا نیست که هر در با الهیات مسیحی هم بر سر مهر بود. به گمان او مسیحیت، دین آرمانی و مثالی است و دین، انسانیت آرمانی و مثالی. اما او برای آنکه این وحدت‌بخشیدن دین با انسانیت را محقق و ثابت کند همانند کانت، از بالا به پایین عمل نکرد و دین را در محدوده عقل تنها منحصر نمود بلکه به روش مطالعه تاریخی از پایین به بالا عمل کرد. او باور داشت که مسیحیت، یک تاریخ است، یک رخداد واقعی و یک موضوع و متعلق تجربه، و لذا تنها از طریق و به کمک اسناد و شواهد تاریخی می‌توان به فهم درست آن نائل آمد. این اسناد و شواهد، همان مندرجات انجیل است. لذا مطالعه انجیل، «اول و آخر»^{۸۲} هرگونه پژوهش الهیاتی است.

الف و علاقه هر در به حکایات و روایات انجیل، اولاً و بالذات علاقه یک مدافع دینی است اما او در همین حال یک مورخ نقاد هم هست که منشأ تاریخی انجیل را به پژوهش می‌گیرد و نسبت آنها را با یکدیگر می‌سنجد. او درخصوص تعیین نظم تاریخی اناجیل، یک استاد چیره‌دست بود. چشمان تیزبین او در انجیل مرقس،^{۸۳} قدیمی‌ترین صورت سنت انجیلی را کشف کرد و پس از آن، انجیل عبریان را جای داد. این هر دو انجیل، مرجعی برای تاریخنگاری لوقا^{۸۴} بود. پس از اینها انجیل یونانی متی^{۸۵} ظاهر شد که درواقع ترجمه‌ای آزاد از انجیل عبریان بود. انجیل یوحنا^{۸۶} از پس همه می‌آید. در این انجیل، یوحنا نه فقط می‌خواست سنت انجیل فلسطینی را تبیین کند بلکه قصد داشت آن را بپیراید و تهذیب کند و لذا صرفاً تعداد معدودی از معجزات و خوارق عادات مسیح را روایت کرد و حتی همین تعداد اندک را بسان نمادهایی از معجزات جاودانه شخص مسیح تلقی می‌کرد. درحالی که اناجیل نخستین، مسیح را به معنی دقیق لفظ، پسر خدا می‌دانستند. یوحنا می‌کوشید تا مفهومی عالی‌تر از پسر خدا و منجی جهان عرضه کند و به همین نیت تمام انجیل خود را به‌طور منظم به انجیل روح‌القدس مبدل کرد. هر در حجیت و اعتبار کلیسایی انجیل یوحنا را می‌پذیرد و به اقتضای یوحنا به تمثیلی و نمادین بودن زبان انجیل حکم می‌کند.

نتیجه این امر آن شد که نوعی تفسیر اخلاقی انجیل پدید آمد که البته کانت هم به آن نظر

داشت. خصومت هردر و کانت جای دیگری بود. هردر روایتی انسان‌گرا از مسیح عرضه می‌کند درحالی که کانت شرحی انتزاعی‌تر از مسیح به دست می‌دهد. کانت، عیسی را نمونهٔ اعلای انسانی می‌داند که تسلیم محض خداست. او در پی آن بود که یک مفهوم شخص‌وار و کلی و مثالی از مسیح متشخص تاریخی عرضه کند و رابطه شخصی عیسی تاریخی را با آن مفهوم کلی از مسیح، رابطهٔ مفهوم و مصداق بگیرد. درمقابل، هردر از شخص عیسی تاریخی آغاز می‌کند و همو را منبع دین مسیحی انسانیت می‌داند و مفهوم کلی مسیح را همچون ذات و ماهیت، تجلی و ظهور مفهومی این شخص تلقی می‌کند. شاید معنای آن عبارت پیش‌گفته که کانت از بالا شروع کرد و هردر از پایین، اکنون روشن شده باشد.

نکتهٔ دیگر آنکه همانگونه که کانت، ایمان ناب اخلاقی را از ایمان قانونی و رسمی کلیسا مجزا می‌کرد هردر هم دین مسیح را که دین ناب انسانیت است از دینی که مسیح، موضوع و متعلق آن است متمایز می‌کند. دینی که مسیح، فقط موضوع و متعلق آن است صرفاً مشتمل بر آموزه‌هایی است که هردر آنها را «مدفن دین و گور مسیحیت» می‌خواند. لحن سخن هردر در نقد این نوع دین، به مراتب گزنده‌تر از سخن نقادانهٔ کانت است. با این‌همه کانت در این آموزه و عقاید رسمی کلیسایی، فی‌الجمله معنایی می‌دید و به تفسیر آنها به مثابهٔ نمادهایی برای مراحل احساس درونی اخلاقی همت می‌گماشت. داوری تند هردر بدون شک متأثر از تجربه عملی او در سمت مبلغ دینی است. او به تجربه دریافته بود که چگونه برخی کشیشان، مهملاتی را به اصول عقاید الحاق می‌کنند و همواره در پیچاپیچ ظواهر و مظاهر صوری دین سرگردانند.

حاصل

هردر در مقام ارزیابی مسیحیت و الهیات مسیحی بسی بیش از اینها قلم می‌فرساید و شتون و اطوار دیگری از دستگاه اعتقادات رسمی مسیحیت را به چالش می‌گیرد که در جای خود شنیدنی و خواندنی است. اما در فقرهٔ پایانی این نوشتار می‌توان با ذکر نکات ذیل، دامن سخن را برچید. بنایی که روشنگران فرانسوی برپا کردند روشنگران آلمانی آذین بستند و خبط و خطاها و افزون‌طلبی‌ها و زیاده‌خواهی‌های آن را اصلاح نمودند. کانت، ذروهٔ روشنگری بود که در این اصلاح‌گری سهم شایانی داشت. اما جنس اصلاح‌گری او از قضا به تحکیم جنبش انجامید. با اینهمه اصلاحاتی که حوزهٔ فلسفی آلمان نسبت به روشنگری به عمل آورد، مخالفان جنبش را راضی نکرد. ازجمله ناراضیان روشنگری، یکی هم هردر بود که البته شاخص‌ترین مخالف روشنگری به‌شمار نمی‌آید اما شاخص‌ترین مخالف دستگاه فکری کانت است. دامنهٔ مخالفت هردر، دامان تمامی اطوار فکر کانت را گرفت. معرفت‌شناسی، فلسفهٔ تاریخ، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، هنر، اخلاق و... همگی به تیغ نقد هردر خراش برداشت. بخت با هردر یار نبود تا به جای نام کانت، نام هردر در تاریخ بماند. با این حال نظرورزان پسین، تا همین امروز از بازخوانی خط فکری هردر و استمرار نوع نگرش او دست‌نسته‌اند.

آنچه شلاپر مایر^{۸۷} در قرن نوزدهم گفت و آنچه پل تیلیش^{۸۸} تحت عنوان الهیات فرهنگ نوشت، آشکارا ریشه در سنت فکری هررد دارد. بیراه نیست حتی اگر رنگ افکار هگل را طیف گسترش یافته‌ای از رنگین کمان فکر هررد به حساب آوریم. از هررد، یک جمله هم اگر در خاطره تاریخ فلسفه مانده باشد آن این است که فهم درست یک فکر در گرو آشنایی و انس با تاریخ تطور آن است. در خلوت فاهمه نشستن و فراز و فرود اندیشه را به برکت تحلیل‌های انتزاعی و منطقی محض برآورد کردن، کمترین انتقادی که برمی‌انگیزد آن است که «انتقادی» نیست و به عصر تفکر جزمی^{۸۹} تعلق دارد. کانت فیلسوف بزرگی است اما عظمت او حاصل اقبال به تفکر انتقادی است. هر آن پاره‌ای از دستگاه فکری او که فارغ از جنس تفکر انتقادی باشد، شایسته حرمت و سزاوار آفرین نمی‌تواند بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. یوهان گوتفرد هررد Juhan Gotfried Herder به سال ۱۷۴۴ در پروس شرقی زاده شد و در ۱۸۰۳ در وایمار درگذشت.

2. Rhetorical

3. Popular Enlightenment

4. Poupular Reason

5. Common Sense

۶. نهضت روشنگری که در انگلیسی از آن به Enlightenment و در آلمانی با واژه Aufklärung یاد می‌شود اصطلاحاً نامی است که بر دوره‌ای از سنت فکری عقل‌گرا در اروپا خاصه در فرانسه و آلمان اطلاق می‌شود. روشنگری ریشه در آرا و اندیشه‌های دکارت، پیشوای مکتب اصالت عقل دارد. آرمان دکارت، رساندن ادله و احتجاجات و نیز مفاهیم به مرز وضوح (Clear) و تمایز (Distinct) بود. عنصر وضوح به‌عنوان عالی‌ترین ملاک عقلی، هم در واژه آلمانی روشنگری و هم در واژه انگلیسی آن ملحوظ است. از مهمترین ویژگی‌های این نهضت می‌توان به خوشبینی مغرورانه توانایی‌های ذهنی انسان و نیز رساندن آدمی به مرتبه کارگزار اصلی تاریخ اشاره کرد. بنا به سنت، موطن روشنگری را فرانسه و اصحاب دایره‌المعارف می‌دانند اما قله روشنگری را کانت و هگل به‌شمار می‌آورند.

۷. امانوئل کانت (Immanuel Kant) از بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ به سال ۱۷۲۴ در آلمان زاده شد و در ۱۸۰۴ درگذشت. مهمترین یادگار او در تاریخ تفکر، ابداع روش نقدی بود.

۸. ظاهراً دلیل اصلی نگارش مقاله روشنگری چیست؟ (Was ist Aafklärung?) آن بوده است که در شماره سپتامبر سال ۱۷۸۳ در ماهنامه «برلین» در نوشته‌ای بی‌امضا پیشنهاد شده بود که ازدواج مذهبی برافند. یوهان فریدریش تسولنر (۱۷۵۳-۱۸۰۴) روحانی عالی‌مرتبه پروتستان که خود از هواداران روشنگری بود از این پیشنهاد برآشت و برای افشای تندروی‌هایی که به نام روشنگری صورت می‌گرفت در آن ماهنامه مطلبی نوشت و در آن این نکته را طرح کرد که روشنگری چیست؟ وی گفت که باید پیش از روشن کردن مردم برای این پرسش که کمابیش به اندازه پرسش حقیقت چیست؟ اهمیت دارد پاسخی یافت. به این ترتیب کانت به پاسخ گفتن به این پرسش برانگیخته شد و متنی تحت عنوان «روشنگری چیست؟» نوشت که از ماندگارترین اسناد این نهضت است. مرجع ما در استفاده از مقاله کانت، ترجمه فارسی آن است که به قلم همایون فولادپور در مجله کلک (شماره ۲۸. سال ۱۳۷۱) به چاپ رسید. این ترجمه از متن آلمانی صورت گرفته است. افزون براین، بخش‌هایی

از مقاله کانت در کتاب فلسفه روشنگری (لوسین گلدمن) توسط شیوا (منصوره) کاویانی از انگلیسی به فارسی ترجمه شده است.

۹. کانت گویا در این عبارت میان آزادی فکر (Freedom of think) و آزاداندیشی (Free-thinking) تمایزی قائل نمی‌شود. به هر روی آنچه برای کانت و برخی دیگر از روشنگران مهم بود این نکته بود که اقتضای روشنگری، «آزاداندیشی» است نه «آزادی فکر».

۱۰. فردریک کبیر Great Fredrick (۱۷۸۶-۱۷۱۲) پادشاه پروس بود. او به ادب و هنر فرانسه علاقه وافری داشت. وی را در اداره امور داخلی کشورش، یک «مستبد خیرخواه» گفته‌اند. فردریک به اصلاحات مهم اجتماعی و حقوقی دست زد.

11. Autonomy

۱۲. گلدمن، لوسین، فلسفه روشنگری، بورژوازی مسیحی و روشنگری، ترجمه منصوره (شیوا) کاویانی، تهران، فکر روز، چاپ دوم ۱۳۷۵، ص ۳۲.

۱۳. دنی دیدرو (۱۷۱۳-۱۷۸۳م).

۱۴. فرانسوا ماری آروئه (۱۶۹۴-۱۷۷۸م) بعدها نام خود را به ولتر تغییر داد.

۱۵. ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۵).

۱۶. بارون پول فن هولباخ (۱۷۲۳-۱۷۸۹).

۱۷. کلود آدرین هلوسیوس (۱۷۱۵-۱۷۷۱).

۱۸. کریستیان ولف (۱۶۷۶-۱۷۵۴).

۱۹. هرمان ساموئل ریماروس (۱۶۹۴-۱۷۶۸).

۲۰. کریستیان تومازیوس (۱۶۵۵-۱۷۲۵).

۲۱. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، جلد ششم، از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۵.

۲۲. مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۲.

۲۳. همان، ص ۲۹۳.

24. Die Religion innerhalb Grenzen der blossen vernunft.

کانت این کتاب را به سال ۱۷۹۳ منتشر کرد که انتشار آن موجب مشکلاتی شد. «دین در محدوده عقل تنها» به سال ۱۳۸۰ و توسط منوچهر صانعی دره‌بیدی از سوی انتشارات نقش‌نگار از روی ترجمه انگلیسی آن به فارسی برگردانده شد.

۲۵. همان، ص ۱۶.

۲۶. کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۰، ص ۲۴۵.

۲۷. همان، ص ۲۱۳.

۲۸. دین در محدوده عقل تنها، ص ۲۰۵، مطالب این بخش عمدتاً از این کتاب گردآورده شده است.

29. Natürlichen Religion

30. Übernatürlichen Religion

31. Vernunftfelei

32. Aberglaube

33. Gurnst bewerbung

34. Guten ledens wandels

35. Imagination= Einbildungskraft

۳۶. کانت در بحث از مقولات و شاکله‌ها به تخیل متوسل می‌شود و آن را یک قوه واسطه بین فاهمه و احساس می‌شمارد. تخیل، حلقه رابطی میان شهود حسی و مقولات است. اگر بنا باشد داده‌های شهود حسی تحت مقولات درآید باید تناسب و تجانسی بین آنها باشد. دخول شهودات در تحت مقولات، به کمک تخیل صورت می‌گیرد.

37. *Ideas for the philosophy of the History of Mankind = Ideen zur philosophie der Geschichte der menschheit.*

38. *Critique of pure reason = kritik der reinen vernunft.*

۳۹. جولیان اسمیت به روایت اتوفیلدرر چنین نظری دارد.

40. Riga

41. Bukeburg

42. Weimar

43. *Physiology of the Cognitive Faculties*

44. Noumen

45. Phenomen

46. Self-determination

47. Postulate

48. Strawsburg

۴۹. یوهان ولفگانگ گوته (۱۷۴۹-۱۸۳۲) شاعر، نمایشنامه‌نویس و متفکر آلمانی و از بزرگ‌ترین مردان فرهنگی آلمان در قرن ۱۸ و ۱۹.

50. *Treatise on the origin of language = Abhandlung über den ursprung der sprache*

۵۱. کاپلستون، همان، ص ۱۵۸.

۵۲. همان، ص ۱۵۹.

53. *Idee zu einer allgeminen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht.*

54. *Higher super Human*

۵۵. الوهیم (Eluhim) نامی که عبریان برای خدا برگزیده‌اند.

56. *Another philosophy of History = Auch eine philosophie der Geschichte.*

۵۷. کاپلستون، همان، ص ۱۵۵.

۵۸. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) از برجسته‌ترین فیلسوفان غرب است. او عاشق آرمان‌های انقلاب فرانسه بود و آثار مهمی در فلسفه آفرید.

59. Mohrungen

60. Konigsberg

61. Leipziek

62. Ueber die neuere deutsche literatur

63. Nantes

64. Schaumburg-Lippe

۶۵. تلخیص زندگی هردر و شرح مختصر سوانح حیات او برگرفته از جلد ششم تاریخ فلسفه کاپلستون است.

۶۶. دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) از مهم‌ترین فیلسوفان سنت اصالت تجربه که تأثیر شگرفی بر کانت و فیلسوفان پس از خود داشت.

67. Historico - physical philosophy

68. Archäologie der Hebräer

69. Chapter of Genesis

70. Antithesis

۷۱. اصطلاحی برای نهضتی ادبی و هنری در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم که همه قواعد و آداب و صورت‌های کلاسیک را مانع درک طبیعت و لذت بردن از آن می‌دانست. رومانئیسم حوزه نفوذ بسیار گسترده‌ای داشت و در ادب، هنر، فلسفه و... تأثیر گذاشت.

۷۲. گوتهولد افرائیم لسینگ (۱۷۸۱-۱۷۲۹) در لایپزیک به دنیا آمد. آثار او بیان ادبی نهضت روشنگری بود.

۷۳. باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) در آمستردام هلند زاده شد. اصلاً یهودی بود اما به سبب آراء متهورانه‌اش از جامعه یهود طرد شد. او را فیلسوفی علی‌الاطلاق دانسته‌اند. «اخلاق» مهم‌ترین کتاب اوست که از روش هندسی برای اثبات مطالب فلسفی بهره برده است.

۷۴. فردریش هاینریش یاکوبی (۱۸۱۹-۱۷۴۳) فیلسوفی اهل ایمان بود. به اسپینوزا تعلق خاطر داشت و تا اندازه‌ای با کانت موافق بود هرچند بر برخی از نظرات کانت ملاحظات وارد کرده است.

75. Nonentity

76. Extra

77. Supra

78. Force

۷۹. گوتفرد ویلهلم لایبنیتز (۱۶۴۶-۱۷۴۶) در لایپزیک آلمان زاده شد و از بزرگ‌ترین حکمای اروپا بود. حوزه تحقیقات او بسیار گسترده بود و اساساً قصد داشت تمام علوم را ذیل یک علم واحد بگنجانند. اهتمام او به منطق دقیقاً به همین خاطر بود. نظریه «مونادها» شاخص‌ترین نظریه فلسفی اوست.

80. Monism

81. Theism

82. Alpha and Omega

۸۳. st. Markus. دوست و مصاحب پطرس حواری بود. گویند مادر مرقس، صاحب همان خانه‌ای بود که مسیح با حواریان خود، آخرین شام را در آنجا صرف کرد.

۸۴. st. Luck. یکی از کتاب‌های عهد جدید منسوب به اوست و مشتمل بر شرح تولد و مصائب مسیح است.

۸۵. st. Mattew. یکی از رسولان مسیحی است که انجیل متی به او نسبت داده شده است. این انجیل، نخستین کتاب عهد جدید است و گزارش منحصر به فرد ولادت مسیح در آن است.

۸۶. st. John. یکی از حواریان مسیح و مؤلف انجیل چهارم است و رسائل سه‌گانه و مکاشفه یوحنا. او و برادرش یعقوب از حواریان نزدیک مسیح بودند. مسیح به هنگام مرگ، مراقبت از مادر خود را به یوحنا سپرد.

۸۷. فردریش دانیل ارنست شلایر مایر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) در برسلو آلمان زاده شد. در جوانی با افکار اسپینوزا و کانت آشنایی یافت و به حلقه رومانتیک‌ها آمد و شد داشت. او از نافذترین فیلسوفان دین است که مبدع روش هرمنوتیک در تفسیر متون مقدس است.

۸۸. پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) از بزرگان الهیات اگزیستانس در قرن بیستم است. او صاحب آثار متعددی چون «شجاعت بودن»، «الهیات فرهنگ» و... است.

89. Dogmatic thinking

ضمیمہ



سر در خانه قدیمی حاج میرزا جواد مجتهد، واقع در محله مجتهدی‌های تبریز،
مشرف به راسته بازار







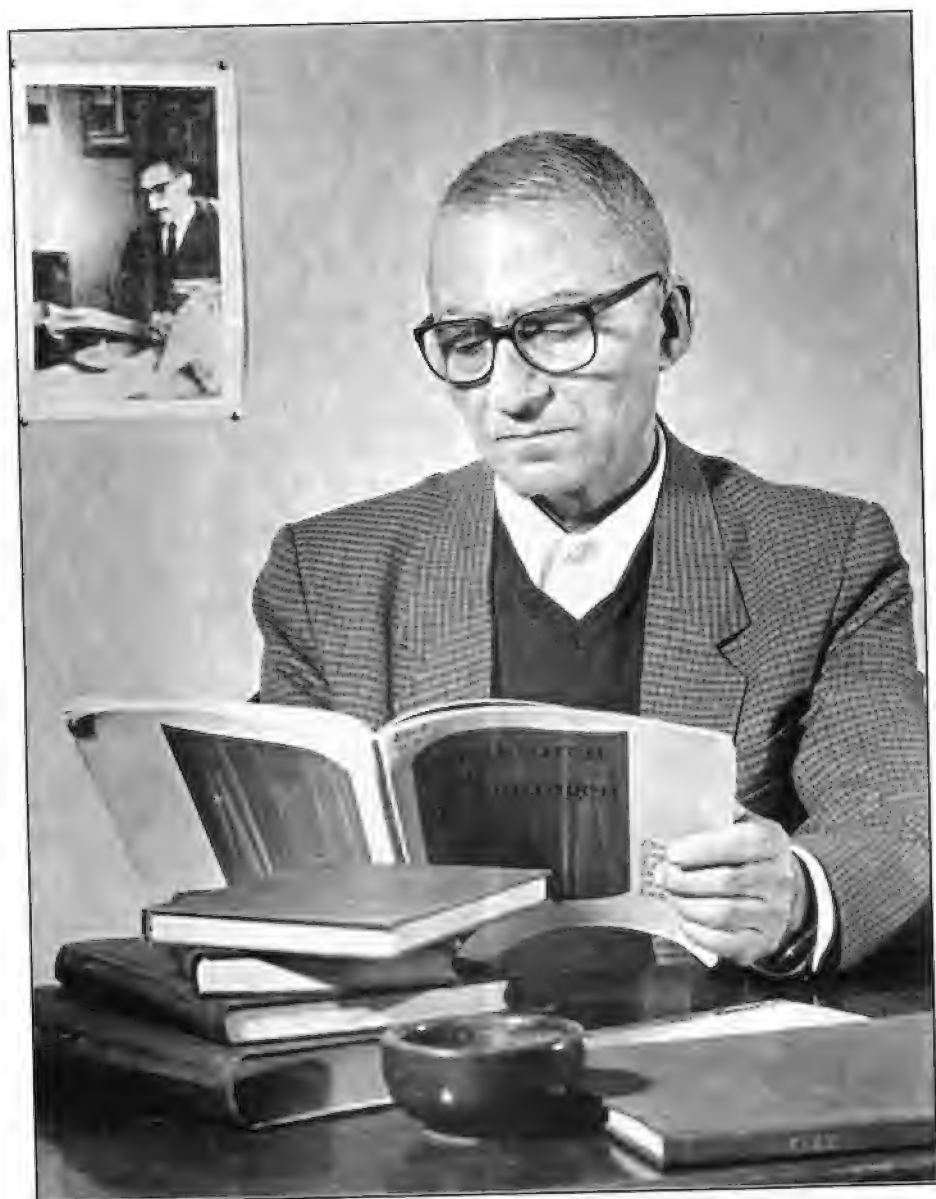
عکس بنیاد کار از بنیاد آقای دکتر محمدتقی بهرام دانشجوین سال چهارم "کلاس فرانسه" دانشکده علوم اداری و مدیریت بازرگانی بنیاد بود در دوران فراموش نشدن چهارم اله تحصیل در خدمت ایشان



با هانری کربن، در منطقه دربند تهران



با هاتری کرین، پاییز ۱۳۵۵، اطراف تهران



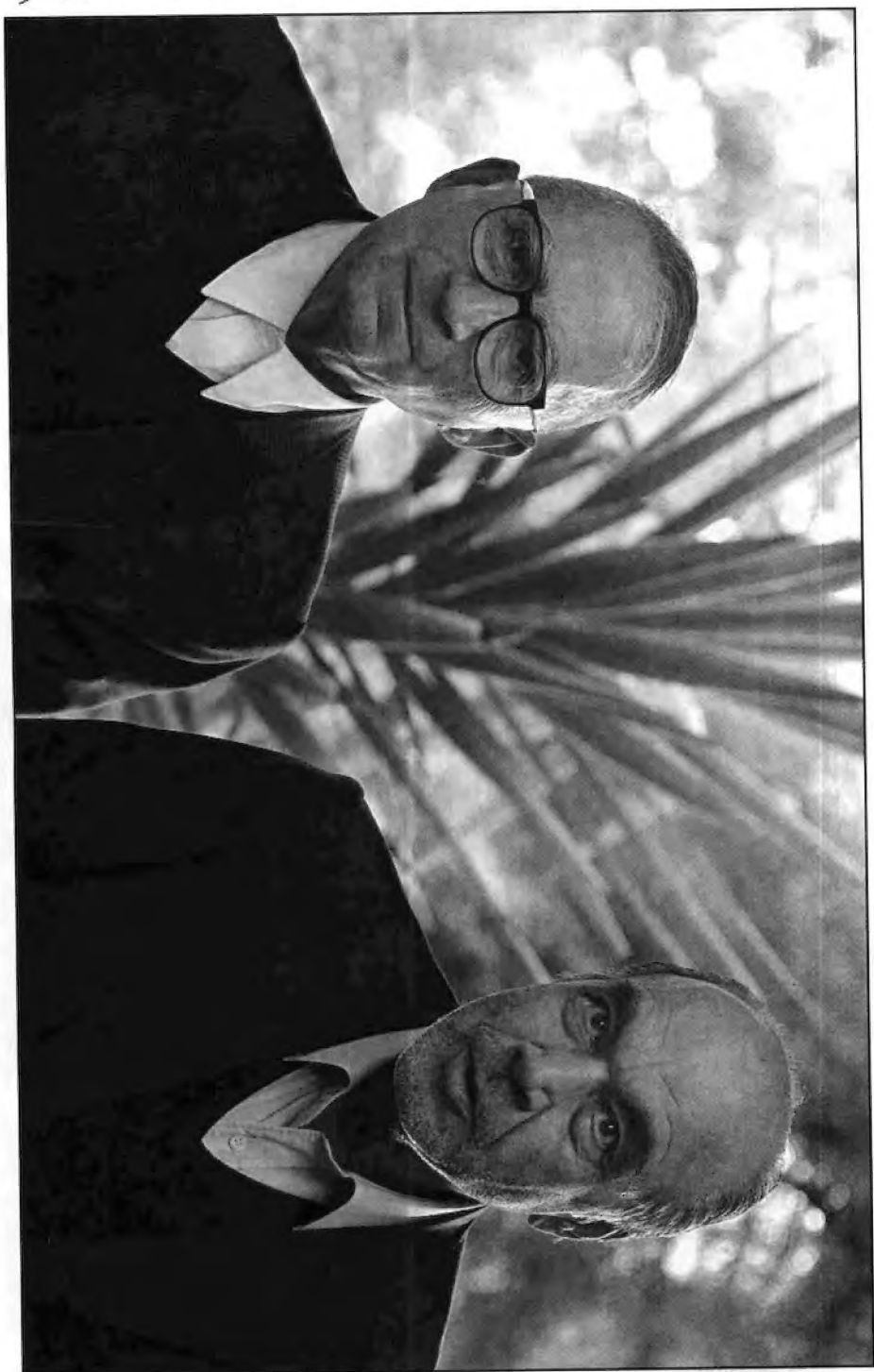




خانم گرین - پاریس. عکس از: دکتر مجتهدی، پس از انتشار ترجمه مقدمه گرین بر مشاعر



عکس: حسن سریشیان



پژوهشگاه علوم انسانی - اتاق کار دکتر مجتهدی. آخرین روزهای کار جشن نامه، آقای دکتر داوری نیز حضور داشتند.



باگردآوردندگان (از راست به چپ): محمد منصور هاشمی، بابک عباسی، محمد رئیس زاده



عکس: حسن سریشیان